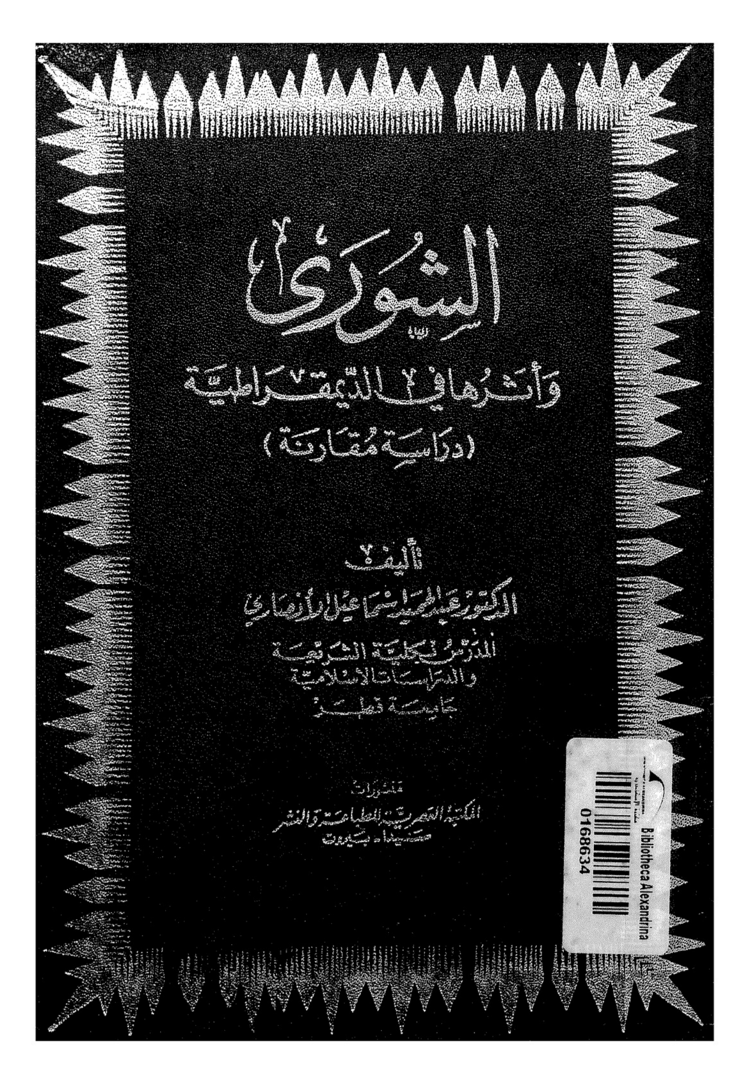

الشورى
وأثرها في الديمقراطية
(دراسة مقارنة)
تأليف
الدكتور عبد الحميد إسماعيل الأنصاري
المدرس في كلية الشريعة
والدراسات الإسلامية
جامعة قطر
منشورات
المكتبة العصرية للطباعة والنشر
صيدا - بيروت
Bibliotheca Alexandrina
0168634



الشورى

وأثرها في الديمقراطية

الشورى

وأثرها في الديمقراطية

(دراسة مقارنة)

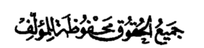
تأليف

الدكتور عبد الحميد إسماعيل الأنصاري

المدرس في كلية الشريعة
والدراسات الإسلامية
جامعة قطر

منشورات المكتبة العصرية
صيدا - بيروت

☎ ٢٣٧٥٤٥ - بيروت ص.ب ٨٣٥٥
☎ ٧٢١٦١٢ - صيدا ص.ب ٢٢١


جميع الحقوق محفوظة للمؤلف



بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين ، والصلاة والسلام على نبينا محمد الرسول الكريم ، إمام الأنبياء والمرسلين وعلى آله وصحبه والتابعين إلى يوم الدين .

وأسأله سبحانه وتعالى الهداية والتوفيق ، وأستعين به ، وأتوكل عليه ، إنه نعم المولى ونعم النصير .

تقـــديم

أمر الله سبحانه وتعالى نبيه الكريم بالشورى وأمر المسلمين بها ، وذلك فى آيتين كريمتين ، فقال عز وجل : ﴿ وأمرهم شورى بينهم ﴾(١) . وقال : ﴿ وشاورهم فى الأمر ﴾(٢) .

ولقد طبق الرسول صلى الله عليه وسلم مبدأ الشورى تطبيقاً كاملا ، وسار الخلفاء الراشدون — من بعده — على نهجه ، فكانت الشورى أساس الحكم وعماده ، فساد المسلمون العالم وكانوا فى مركز الصدارة ، فعم الحق والخير والعدل وسعدت البشرية بذلك .

والقرآن الكريم إذ نص على مبدأ الشورى كقاعدة واجبة وملزمة فى الأمر العام للأمة ، فإنه اكتفى بالنص على المبدأ العام وترك التفاصيل الأخرى المتعلقة بهذا المبدأ ، للأمة تكيفها ظروفها المختلفة والمتغيرة ، فكان ذلك إيذاناً بضرورة الاستفادة من التجارب المختلفة للأمم ، ما دامت صالحة ولا تخالف الأسس العامة المقررة فى الإسلام .

ولقد عرفت البشرية أنظمة حكم مختلفة — عبر التاريخ الطويل ، وانتهت إلى أن أفضل صيغة للحكم هى الديمقراطية ، والتى تعنى فى جوهرها — حكم الجماعة نفسها بنفسها — فأصبحت هذه الديمقراطية أساس النظم الحديثة للدول الآخذة بها ، واعتبرت مصدر نهوض وتقدم لهذه الدول ، وذلك بما تتيحه من فرص واسعة لمناقشة الآراء المختلفة والوصول إلى الأصوب فى المجالات المتعددة وكذلك لأنها تقدم أفضل ضمانات الأمن والاستقرار فى المجتمع عن طريق الانتقال السلمى للسلطة .

وأمام هذه الأهمية المتزايدة للديمقراطية — يوماً بعد الآخر ، وضرورتها

(١) من الآية ٣٨ من سورة الشورى (الأمر هنا غير ظاهر ولكنه ضمنى)
(٢) من الآية ١٥٩ من سورة آل عمران .

الملحة ، ظهرت تساؤلات كثيرة عن موقف الإسلام من الديمقراطية وبالخصوص علاقة الشورى بالديمقراطية .

فرأيت أن أكتب فى هذا الموضوع محاولا بيان جوانب الاتفاق بين الشورى والديمقراطية ، وجوانب الاختلاف بينهما ، وكذلك عن كيفية مساهمة الشورى فى علاج أوجه النقد فى الديمقراطية . ومن ناحية أخرى ، بيان مدى إمكانية الاستفادة من أساليب الديمقراطية الحديثة ، وذلك توصلا إلى وضع أسس عامة يمكن الاستفادة منها فى إقامة نظام سياسى إسلامى يجمع بين الأصالة والمعاصرة .

ولقد كتب الكثير فى هذا الشأن . ولا يزال الأمر بحاجة إلى دراسات أكثر . وأرجو أن أكون بهذه المساهمة قد وفقت فى معالجة هذا الموضوع .

خطـــة البحث :

يتألف هذا البحث من تمهيد وبابين وفصل ختامى :

التمهيـــد :

فى التعريف بالشورى والديمقراطية .

ويتكون من مبحثين :

المبحث الأول :

للتعريف بالشورى لغة واصطلاحاً ، وبيان أهميتها فى حياة الأفراد والجماعات ثم موضوعاتها وموقعها من نظام الحكم الإسلامى وتطورها .

المبحث الثـــانى :

ونتناول بيان أهمية الديمقراطية وآثارها على مختلف أوجه النشاط الإنسانى مع التركيز على أهميتها كنظام للحكم وبيان أصولها التاريخية وتطبيقاتها فى بعض المجتمعات الإنسانية القديمة (قبل الإسلام) .

وقد اقتصرنا على دراسة نظام الحكم فى مدينة « أثينا » باعتبارها أهم المدن اليونانية التى عرفت أول تطبيق للديمقراطية .

وبالنسبة لنظام الحكم عند العرب قبل الإسلام ، فقد تحدثنا عن نظام الحكم فى شبه الجزيرة العربية عند البدو وفى الحضر سواء فى الممالك العربية القديمة أو فى المدن العربية الكبرى ، وركزنا بصفة خاصة على نظام حكومة « مكة » .

الباب الأول : الشورى

وينقسم هذا الباب إلى ثلاثة فصول :

الفصل الأول : حكم الشورى

تكلمنا فى هذا الفصل عن حكم الاستشارة بالنسبة لولى الأمر وهل يجب عليه ذلك أم يندب له فحسب .

ولما كان الرأى فى هذه المسألة ينقسم إلى قسمين ، فقد قسمنا هذا الفصل إلى مبحثين :

فى المبحث الثـــانى :

عرضنا رأى القائلين بالوجوب وأدلتهم من القرآن الكريم ومن السنة النبوية ومن السوابق فى صدر الإسلام وناقشنا كل دليل .

وفى المبحث الثانى :

ناقشنا أدلة القائلين بالندب مع بيان منشأ الخلاف بين الفريقين ، وختمنا الفصل ببيان رأينا فى الموضوع .

الفصل الثـــانى :

نتيجة الشورى . . هل هى ملزمة أم معلمة ؟ .

ونقصد بذلك أنه إذا تم عرض الأمر المتشاور فيه ، على أهل الشورى ، ورأى أكثريتهم رأياً معيناً . فهل هذه النتيجة ملزمة لولى الأمر ؟ . يجب عليه أن يتقيد بها أم له أن يعدل عن ذلك ويأخذ برأيه ومن ثم تكون الشورى معلمة ؟ .

ولما كانت الآراء فى هذه المسألة ثلاثة ، فقد قسمنا هذا الفصل إلى مبحثين وخاتمـــة .

فى المبحث الأول :

عرضنا رأى الفريق القائل بأن الشورى معلمة وغير ملزمة ، وناقشنا أدلتهم من القرآن الكريم ومن السنة النبوية الشريفة القولية والفعلية ومن سنن الخلفاء الراشدين ومن الأدلة المنطقية الأخرى .

وفى المبحث الثانى :

عرضنا أدلة الفريق القائل بأن الشورى ملزمة ، وذلك من القرآن الكريم ومن السنة النبوية ومن الأدلة التاريخية والمنطقية وناقشنا كل دليل .

وفى خاتمة هذا الفصل :

عرضنا رأى فريق ثالث من أهل الفكر رأوا أن ليس فى الإسلام ما يرجح أحد الرأيين ، وأن مرجع الأمر فى هذا الخلاف للأمة ، إن رأت أن تقيد الحاكم برأى أهل الشورى ، فعلت .

وإن رأت المصلحة فى تفويض الحاكم ، كان لها ذلك أيضاً . وقد عرضنا أدلة هذا الفريق وناقشناها وبينا رأينا فى هذا الخلاف .

الفصل الثالث : « أهل الشورى »

وقسمناه إلى أربعة مباحث .

فى المبحث الأول :

تكلمنا عن تحديد أهل الشورى فى العهد النبوى والراشدى ، وعن كيفية اختيارهم . ثم تكلمنا عن أهل الشورى فى محيط التراث الفقهى ، وتكلمنا عن المقصود بمصطلحات « أهل الشورى » ، « أهل الحل والعقد » « أهل الاجتهاد » ، « أهل الاختيار » ، « أولى الأمر » .

وختمنا المبحث ببيان أهل الشورى فى العصر الحاضر .

وفى المبحث الثانى :

تحدثنا عن شروط أهل الشورى وأسلوب اختيارهم فى العصر الحديث ، وهل يكون بالانتخاب أم بالتعيين أم بالمزج بين الأسلوبين . وتطرقنا إلى

الكلام عن علاقة أهل الشورى بأهل الخبرة والتخصصات المختلفة وعن كيفية الاستعانة برأى أهل الخبرة وعرضنا الاقتراحات المختلفة فى هذا الشـــأن .

وفى المبحث الثالث :

تكلمنا عن موقف الإسلام من عضوية المرأة لمجلس الشورى ، واقتضى ذلك أن نتناول بالبحث الأصل العام الذى يتفرع عنه هذا الحق وهو « الحقوق السياسية للمرأة فى الإسلام » . وقد وجدنا فى هذا المجال ثلاثة اتجاهات :

١ ــ اتجاه يرى عدم إعطاء هذه الحقوق للمرأة وحرمة ذلك .

٢ ــ واتجاه ثانى يرى أن الإسلام لم يحرم المرأة حقوقها السياسية ــ باستثناء رئاسة الدولة ــ ولكن المجتمع لم يتهيأ بعد لمزاولة المرأة تلك الحقوق .

٣ ــ واتجاه أخير يرى إعطاء هذه الحقوق للمرأة ، وأن المسألة تحل على ضوء الظروف الاجتماعية والسياسية للمجتمع .

وقد عرضنا أدلة كل فريق وناقشناها ، وبينا رأينا فى الموضوع .

وفى المبحث الرابع :

تكلمنا عن صلاحية أهل الذمة لعضوية مجلس الشورى . وعرضنا الرأى المؤيد ودليله ، ثم الرأى المعارض ودليله ، وناقشنا أدلة الفريقين ، معقبين برأينا فى الموضوع .

الباب الثانى : الديمقراطيـــة

وقد صدرنا الباب بتمهيد تاريخى وقسمنا الباب إلى فصلين :

الفصل الأول :

مقومات الديمقراطية .

تناولناها فى مبحثين :

المبحث الأول :

مبدأ حكم الأغلبية وصور الحكم الديمقراطى .

بينا فى هذا المبحث مبررات حكم الأغلبية ، ثم تكلمنا عن صور الحكم الديمقراطى والتى تتمثل فى الديمقراطية المباشرة والديمقراطية النيابية والديمقراطية شبه المباشرة ، وتحدثنا عن كل صورة منها مع تقييمها .

وفى المبحث الثانى :

تكلمنا عن « شرعية المعارضة » باعتبارها الأساس الذى يتفرع عنه الحقوق والحريات فى النظام الديمقراطى ، وقد تكلمنا عن هذه الحقوق وتقسيماتها بصورة موجزة ، وركزنا على دور الأحزاب فى النظام الديمقراطى والنقد الموجه لها وأخيراً تقديرها .

الفصل الثانى : الانتخاب

وبينا فيه أهمية الانتخاب باعتبارها أهم طرق التعبير عن الإرادة العامة للشعب ، وتكلمنا عن طبيعة الانتخاب وهل هو حق شخصى أو وظيفة اجتماعية أو اختصاص دستورى يجمع بين الحق والوظيفة ، ثم قسمنا هذا الفصل إلى مبحثين :

المبحث الأول :

مبدأ الاقتراع العـــام .

وتحدثنا فيه أولا عن الشروط التى تتنافى مع هذا المبدأ وركزنا على « شرط الجنس » بوصفه شرطاً منافياً لمبدأ الاقتراع العام . ثم تكلمنا بعد ذلك عن الشروط التى لا تتنافى مع مبدأ الاقتراع العام .

وفى المبحث الثانى :

تكلمنا عن طرق الانتخاب وعرضنا كل طريقة مع تقديرها . مركزين على نظام التمثيل النسبى .

الفصل الختامى : « المقارنة » .

وقد خصصنا هذا الفصل للمقارنة بين نظامى الشورى والديمقراطية لإبراز أوجه المغايرة وأوجه الاتفاق وأوجه التأثير المتبادل .

ففى أوجه الاختـــلاف تكلمنا عن سلطات مجلس الشورى والحقوق والحريات فى الإسلام وارتباط الشورى بالقيم الإسلامية .

وفى أوجه الاتفاق تكلمنا عن وجوب الشورى ومبدأ الأغلبية وعن أعضاء مجلس الشورى .

وفى أوجه التأثير المتبادل بينا موقف الإسلام من بعض مظاهر الديمقراطية المعاصرة ، فتكلمنا أولا عن نظام الأحزاب فى الإسلام ، ثم عن نظام الانتخاب العام ، ثم مبدأ الترشيح الانتخابى ، ثم صور الديمقراطية .

وفى المقابل بينا موقف الديمقراطية المعاصرة من بعض مظاهر الشورى فى الإسلام وإلى أى مدى يمكن للديمقراطية أن تستفيد من الشورى ، فتكلمنا عن ضرورة الشروط الأخلاقية فى المرشحين وتقييد الدعاية الانتخابية . وفى مجال الحقوق والحريات العامة بينا الضوابط الإسلامية .

وفى مجال القيم ركزنا على أهمية القيم الدينية وأهمية الوازع الداخلى .

وبعـــــد ...

فهذا هو منهجى فى هذا البحث الذى سجلته للدكتوراه – كلية الشريعة والقانون ، جامعة الأزهر – فى أكتوبر ١٩٧٤م . وانتهيت من كتابته فى ديسمبر ١٩٧٨م . ونوقش فى ٢٦ يناير ١٩٨٠م .

واليوم أقدمه للقراء الكرام فى طبعته الأولى ، بعد أن أضفت إليه بعض الملاحظات والاستدراكات المفيدة التى قيلت أثناء المناقشة ، مما اقتنعت بها .

وفى هذا المقام ، لا يسعنى إلا أن أعبر عن عظيم تقديرى وخالص محبتى لأساتذتنا الأفاضل : الأستاذ الدكتور عبد الغنى محمد عبد الخالق ، رئيس قسم أصول الفقه السابق والمشرف الشرعى على الرسالة ، على حسن توجيهه وصدق تشجيعه . والأستاذ الدكتور محمود حلمى مصطفى ، رئيس

قسم القانون العام والمشرف القانونى ، على حسن رعايته وعنايته وبذله الكثير من وقته وجهده وصحته . والأستاذ الدكتور الحسينى يوسف الشيخ . الأستاذ المتفرغ ، على إخلاصه وتفانيه ودقة ملاحظاته . والأستاذ الدكتور مصطفى كمال وصفى ، نائب رئيس مجلس الدولة ، على رحابه صدره وتسامحه .

وأسأل المولى — عز وجل — أن يمد فى أعمارهم وينفع بهم ويجريهم عنى خير الجزاء .

وفقنا الله جميعاً إلى ما فيه الخير والسداد والنفع ، والحمد لله رب العالمين

القاهرة { السبت ١٢ من جمادى الأولى ١٤٠٠ هـ
المـوافق ٢٩ من مارس ١٩٨٠ م } **عبد الحميد إسماعيل الأنصارى**



تمهيـــد

فى الشورى والديموقراطيـــة

ويتضمن مبحثين :

الأول . الشورى : تعريفها ، أهميتها ، موضوعها ، تطورها فى المجتمع الإسلامى .

الثانى . الديموقراطية : أهميتها ، تطورها فى المجتمعات القديمة — قبل الإسلام .

المبحث الأول

الشورى: تعريفها، اهميتها، موضوعها، تطورها

أولا: تعريف الشورى

السورى فى اللغـــة :

الشورى والمشاورة والمشورة : مصادر(1) للفعل شاور .

تقول : شاورته فى الأمر ، أى طلبت رأيه ، واستخرجت ما عنده وأظهـــرته .

وشار العسل إذا استخرجه ، وشار الدابة : استخرج أخلاقها .

والشورة والشارة : الهيئة والمظهر الحسن — غالباً —(2) .

فأصل المشاورة ، إذن : الاستخراج والإظهار .

---

(1) المشهور فى « الشورى » كونها مصدرا . ولذا قالوا فى قوله تعالى : ﴿ وأمرهم شورى بينهم ﴾ أى — ذو شورى ، فالأمر متشاور فيه ، لا مشاورة . وقيل لا يصح الإخبار بالمصدر إلا على سبيل التأويل — وقيل لا حاجة للتأويل ، لأنه قصد المبالغة ، وقيل بحمل الأمر فى الآية على الشأن كما فى قولهم : شأن الكرم . وقيل إن الشورى اسم من المشاورة .

راجع : روح المعانى فى تفسير القرآن العظيم : للعلامة محمود الألوسى ، ت ١٢٧٠ هـ ، (دار إحياء التراث العربى ، بيروت ، بدون تاريخ) ، جـ ٢٥ ، ص ٤٦ .

(2) لسان العرب : لابن منظور . ت ٧١١ هـ (دار صادر بيروت ١٩٦٨) المجلد الرابع ، ص ٤٣٤ — ٤٣٧ . معجم ألفاظ القرآن الكريم : مجمع اللغة العربية (ط ٣ ، سنة ١٩٧٠) ، جـ ٢ ، ص ٤٠ . أحكام القرآن : لأبى بكر محمد بن عبد الله المعروف بابن العربى . ت ٥٤٣ هـ ، (الطبعة الأولى ، عيسى الحلبى ١٩٥٧) ١/٢٩٧ . تفسير الرازى : المسمى « مفاتيح الغيب » للإمام فخر الدين الرازى ، ت ٦٠٦ هـ (الطبعة الثانية ، دار الكتب العلمية ، طهران) جـ ٩ ، ص ٦٥ .

الشورى في الاصطلاح السياسي الفقهي :

درج القدماء والعلماء المعاصرون على أن الشورى هي : « استطلاع الرأي من ذوي الخبرة فيه للتوصل إلى أقرب الأمور للحق »[1] .

ولكن هذا التعريف يصدق على نوعية خاصة من الشورى هي (الشورى الفنية) الخاصة باستشارة أهل الرأي والخبرة في المسائل الفنية .

والشورى التي نقصدها — هنا — كنظام للحكم أعم من هذا التعريف ، فالرسول صلى الله عليه وسلم والخلفاء الراشدون من بعده كانوا يستشيرون عامة الناس في الأمور المتعلقة بهم ، كما كانوا يستشيرون كبار القوم الذين يمثلون جماعاتهم في أمور أخرى ، كما كانوا يستشيرون أهل الرأي والخبرة في بعض المسائل الخاصة .

ويهمنا في دراستنا هنا الشورى في الأمور العامة المتعلقة بمصالح الأمة ، ولهذا فإن الشورى بحسب مفهومنا ، هي : (استطلاع رأي الأمة أو من ينوب منها في الأمور العامة المتعلقة بها) .

ومعنى هذا حق الأمة في أخذ رأيها في اختيار الحاكم الذي ترتضيه ، وأخذ رأيها في كل الأمور الهامة ، ومقتضى هذا التعريف أيضاً — أن تحكم الأمة وفقاً لإرادتها ومن أجل مصلحتها . ويستلزم — أيضاً — حق الأمة في الرقابة والمعارضة والنقد والتقويم .

---

(١) الأستاذ عبد الرحمن عبد الخالق ، الشورى في ظل نظام الحكم الإسلامي ، (الدار السلفية ، الكويت ١٩٧٥) ، ص ١٤ .

د. إبراهيم نجيب ، صحيفة الأهرام ١٩٧٦/١٠/١ .

ثانياً: أهمية الشورى

أهمية الشـــورى :

يذكر المفسرون عندما تعرضوا لتفسير آيتى الشورى ، وكذلك المحدثون عندما تعرضوا للآثار الواردة فى الشورى أوجهاً عديدة فى تعليل أهمية الشورى عامة ، فمنها أن الشورى ألفة للجماعة ومسبار للعقول وسبب إلى الصواب وأنها خير وبركة(١).

وهم يذكرون آثاراً كثيرة عن الرسول صلى الله عليه وسلم وغيره من الصحابة والحكماء تبين فوائد المشاورة (٢).

وكذلك يوردون أبياتاً من الشعر فى هذا المعنى(٣) .

وإذا جئنا إلى كتابات المعاصرين فى أهمية الشورى نجدهم ، يذكرون أوجهاً أخرى : فالشورى فضيلة إنسانية(٤) ، والطريق الصحيح لمعرفة أصوب الآراء ، والوصول إلى الحقيقة وجلاء الأمر ، لأن العقول كالمصابيح

---

(١) تفسير القرطبى (الجامع لأحكام القرآن) لأبى عبد الله محمد بن أحمد الأنصارى القرطبى ، ت ٦٧١ هـ ، (الطبعة الثالثة المصورة عن طبعة دار الكتب المصرية ١٩٦٧) ، ص ٣٧ ، المجلد ١٦ .

(٢) وسيأتى أن معظمها ضعيف .

راجع : السنن الكبرى للبيهقى (أحمد بن الحسين ، من أئمة الحديث ، ت ٤٥٨) ، (طبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية بحيدر آباد ١٣٥٤) . ص ١٠٩ ، ج ١٠ .

زاد المسير فى علم التفسير (لابن الجوزى المتوفى ٥٩٦ هـ . الطبعة المحققة ، المكتب الإسلامى بدمشق ، سنة ١٩٦٤) ص ٤٨٨ ، ج ١.

(٣) تفسير القرطبى ، ٣٧ ، ج ١٦ .

أحكام القرآن لابن العربى ، ص ١٦٥٦ ، ج ٤ .

(٤) الشيخ محمد الغزالى ، مجلة لواء الإسلام ، العدد السابع ، السنة ٢٨ ، القاهرة ، أبريل ١٩٧٤ ، ص ٤٧ .

إذا اجتمعت ازداد النور ووضح السبيل[1] ، وأنها أثر طبيعى لاحترام الإسلام للعقل [2] ، وأنها من مقتضى تكريم الله للإنسان . ولا أدل من قول الله تعالى للملائكة : ﴿ إنى جاعل فى الأرض خليفة ﴾ فى بيان أهمية الشورى[3] .

وهى مظهر من مظاهر المساواة ، وحرية الرأى والنقد ، والاعتراف بشخصية الفـــرد[4] .

وهى طريق إلى وحدة الأمة الإسلامية ، ووحدة المشاعر الجماعية من خلال عرض المشكلات العامة وتبادل الرأى والحوار [5] .

والشورى تربية للفرد على أداء وظيفته الاجتماعية عن طريق تهيئة الفرصة له لأن يبرز فى المجتمع فيربى ملكاته وينمى قدراته حتى يكون أهلا للمشورة ، وهذا بدوره داعية قوية تدعوه إلى الاستزادة من العلم والمعرفة .

ويمكن أيضاً إرجاع أهمية الشورى وضرورتها إلى أن الأفراد مختلفون فى الطباع والعقول [6] .

ومن الناحية الأخلاقية فإن انفراد شخص بالفصل فى أمر عام يتعلق بالجميع — دون اعتبار للآخرين — ظلم وإجحاف ، وهو يتضمن — أيضاً — نوع من تعظيم النفس واحتقار الآخرين ، وهى صفات أخلاقية مذمومة لا يمكن أن توجد فى المؤمن ذرة منها .

---

(١) الشيخ عبد المنصف محمود عبد الفتاح : مجلة منبر الإسلام ، العدد ٨ — ٢٢ أغسطس ١٩٧٤ ، ص ٥١ .

الشيخ عبد الحكيم سرور : مجلة الجديد : العدد (١٠١) فى ١٩٧٦/٣/١٥ ، ص ٢٣ .

الشيخ محمد محمود عبد الله : جريدة التعاون السياسى ١٩٧٦/٨/١٥ .

(٢) الدكتور شمس مبرغنى على : جريدة الجمهورية : ١٩٧٧/١١/٩ .

(٣) سورة البقرة ، الآيات من ٣٠ إلى ٣٨ . والآيات وإن كانت على سبيل الإخبار إلا أنها تتضمن إشارة إلى الشورى . من مقال لفضيلة الشيخ عبد العزيز العلى المطوع ، مجلة البعث الإسلامى ، الهند ، العدد ١٩/٣ (أكتوبر ٧٤) .

(٤) د . عباس حلمى إسماعيل — مجلة الأزهر ، مارس ٧٤ ، مجلد ٤٦ ، العدد ٢ ، ص ٢٠٩ .

(٥) الأستاذ عبد الكريم الخطيب — مجلة الوعى الإسلامى ، العدد ٦٩ ، أكتوبر ١٩٧٠ ، رمضان ١٣٩٠ — الكويت ، ص ٤٧ .

(٦) د. زكى نجيب محمود ، جريدة الأهرام ١٩٧٤/١١/٢٢ .

وهو خيانة للأمانة والمسئولية ، إذ أن من يخشى الله فلا مفر له من أن يشاور الناس فيما يتعلق بهم من أمور ، حتى يتسنى له الحكم فيها حكماً سليماً ، أساسه الإنصاف دون تحيز وحتى لا يتحمل وحدة مسئولية أى خطأ يقع جهلا أو سهواً (١) .

ولهذا فمبدأ الشورى كما قيل – بحق – أعمق فى حياة المسلمين من مجرد أن يكون نظاماً سياسياً للدولة إذ هو طابع أساسى للجماعة كلها (٢) .

وأما عن أهمية الشورى كنظام للحكم ، فإن المشاورة سبيل معرفة الرأى الصواب عن طريق مناقشة الآراء وظهور الرأى الصواب ، وهى بهذا سبب لقلة الخطأ ، كما أن بالمشاورة نستفيد من جهود الآخرين وخبراتهم التى اكتسبوها فى سنين طوال ، وذلك بلا جهد ، كما أن بها عصمة لولى الأمر من الإقدام على أمور تضر الأمة ولا يشعر هو بضررها ، ولا سبيل إلى إصلاح هذا الضرر بعد وقوعه ، وكذلك ففى المشاورة تذكير للأمة بأنها صاحبة السلطان وتذكير لرئيس الدولة بأنه وكيل عنها فى مباشرة السلطان ، وفى هذا وذاك عصمة من الطغيان الذى هو من صفات الإنسان كما فى قوله تعالى : ﴿كلا إن الإنسان ليطغى﴾ (٣) . ولذلك فمن الصعب على الأمة التى نشأت واعتادت على المشاركة فى شؤون الحكم وتحمل التبعات أن تتنازل عن حقوقها (٤) ، بل تكون هذه الأمة متوجهة للخير فى جميع أمورها ، وتنعكس هذه النتيجة على أوضاعها تقدماً ورقياً (٥) .

وأخيراً فإن الاتفاق حاصل على أن من أهم أسباب تخلف الأمة الإسلامية هو ابتعادها عن الحكم الشورى من بعد الراشدين (٦) .

---

(١) الأستاذ أبو الأعلى المودودى : الحكومة الإسلامية : (المختار الإسلامى ، ط ١ سنة ١٩٧٧) ص ٩٢ – ٩٣ .

(٢) الأستاذ سيد قطب ، فى ظلال القرآن (المجلد السابع ، الطبعة السادسة) الجزء ٢٥ ص ٢٩٢ .

(٣) د. عبد الكريم زيدان : مجلة المجتمع ، العدد ٤٦ ، ص ١٠ (ذو الحجة ١٣٩٤ ، فبراير ١٩٧١) الكويت .

(٤ ، ٥) الأستاذ محمود بابللى المحامى ، الشورى فى الإسلام (بيروت ١٩٦٨) ، ص ٢٩ – ٣٠ .

(٦) الأستاذ عبد الله أبو عزة ، مجلة المجتمع ، العدد ٣٨ ، (شوال ١٣٩٠ – ديسمبر ١٩٧٠) الكويت .

ثالثاً : موضوعات الشورى

اتفق العلماء على أن الشورى لا تكون فيما نزل فيه وحى ، واتفقوا على تخصيص عموم كلمة « الأمر » فى قوله تعالى : ﴿ وشاورهم فى الأمر ﴾ وفى : ﴿ وأمرهم شورى بينهم ﴾ ــبما لم ينزل فيه وحى [1] .

إلا أنهم اختلفوا فى مدى هذه الخصوصية على قولين :

الأول : أنها خاصة بالأمور الدنيوية كالحروب وما يتعلق بها [2] .

الثـــانى : أنها فى الأمور الدنيوية وكذلك في الأمور الدينية التى لا وحى فيهـــــا [3] .

---

(١) ولهذا رووا عن ابن عباس أنه قرأ ﴿ وشاورهم فى ـ بعض ـ الأمر ﴾ راجع : فضل الله الصمد فى توضيح الأدب المفرد للإمام البخارى ت ٢٥٦ هـ ـــ للمحدث فضل الله الجيلانى ، (المكتبة الإسلامية – حمص ١٩٦٩) ، ١/٣٥٠ ، حيث ذكر « أنه رواه أيضاً ابن أبى شيبة وعبد الله بن أحمد فى الزيادات » .

وراجع كتاب « المصاحف » للحافظ أبى داود السجستانى المتوفى ٣١٦هـ (الطبعة الأولى ١٣٥٠هـ ، مصر) ص ٧٥ حيث رواه عن ابن عباس .

وراجع تفسير القرطبى ٤/٢٥٠ حيث ذكره أيضاً .

ولكنى لم أجد هذه القراءة فى النشر فى القراءات العشر لابن الجزرى ، ولا فى التفسير المنسوب لابن عباس .. ونقله صاحب فتح البارى ، (١٧/١٠٣) عن ابن مسعود أيضاً . ولكنه قال : (قيل : وهذا تفسير لا تلاوة) والمفهوم عند المحققين أنه كذلك . .

(٢) تفسير الخازن : للإمام علاء الدين على بن محمد البغدادى ، من علماء القرن الثامن الهجرى (الناشر محمد أمين دمج ، بيروت) ج ١ ، ص ٢٩٦ .

تفسير الطبرى (جامع البيان عن تأويل آى القرآن) للإمام أبى جعفر محمد بن جرير الطبرى ، المفسر والمؤرخ ، ت ٣١٠هـ ، طبعة دار المعارف بمصر ٧/٣٤٣) .

أحكام القرآن : ابن العربى ، ١/٢٩٧ .

روح المعانى ، للألوسى ، ٤/١٠٦ .

(٣) تفسير الخازن ١/٢٩٦ – وروح المعانى ٤/١٠٦ حيث ذكر الآتى : « واختلف فى مشاورته صلى الله عليه وسلم لأصحابه رضى الله عنهم فى أمر الدين إذا لم يكن هناك وحى ، فمن أبى الاجتهاد له صلى الله عليه وسلم ، ذهب إلى عدم جوازها ، ومن لا يأباه – وهو الأصح – ذهب إلى جوازها » . وأحكام القرآن للجصاص ٢/٤١ حيث قال « ولما لم يخص الله تعالى أمر الدين من أمور الدنيا فى أمره صلى الله عليه وسلم بالمشاورة وجب أن يكون ذلك فيهما جميعاً » .

واستندوا إلى أن الرسول صلى الله عليه وسلم شاور فى أسارى بدر وهو من أمر الدين[1] .

وأن الصحابة تشاوروا فى أهل الردة وميراث الجد وعقوبة شارب الخمـــر[2] .

والرأى الثانى هو الراجح « فالشورى مشروعة فيما لا نص فيه أو فيه نص غير قطعى الدلالة » وهذا مبدأ عام .

على أن هناك أموراً تتعلق بشئون الأمة العامة ، وهذه تدخل فى موضوع بحثنا ، وهى من اختصاص أهل الشورى ، وليس للحاكم أن ينفرد باتخاذ القرار فيها .

وهناك أمور أخرى لا تتعلق بالمصالح العامة ، وهى بطبيعتها تخرج عن اختصاص أهل الشورى ، وللحاكم أن يتخذ فيها القرار المناسب .

وهذا هو رأى جمهور العلماء المعاصرين[3] .

---

(١) أحكام القرآن « للإمام أبى بكر أحمد بن على الرازى الجصاص المتوفى ٣٧٠ هـ . (دار الكتاب العربى ، بيروت) . ٤١/٢ « تفسير الخازن » ٢٩٦/١ .

(٢) روح المعانى ٤٦/٢٥ .

(٣) ذكر الدكتور عبد الحميد متولى فى كتابه مبدأ الشورى فى الإسلام (— عالم الكتب — ط ٢ ١٩٧٢) — ص ١٩ : « أن الدكتور محمد يوسف موسى يرى الشورى فى « الأمور الهامة » بينما يرى الشيخ محمد أبو زهرة أن القرآن قد جعل الشورى أصلا عاماً لكل شئون المسلمين فيما لم يرد فيه نص . ثم عقب الدكتور عبد الحميد متولى مرجحاً الرأى الأول لأن هناك بعض الشئون تخرج بطبيعتها عن اختصاص أهل الشورى » .

والحقيقة أنى لا أرى خلافاً بين الرأيين . فالشيخ أبو زهرة يقرر مشروعية الشورى كمبدأ عام بينما الدكتور محمد يوسف موسى يقرر الأمور العامة التى تجب الشورى فيها . فلا تعارض بينهما لانفكاك الجهة .

رابعاً: تطور نظام الحكم الإسلامي والشورى

تمهيـــــد :

بدأ الرسول صلى الله عليه وسلم دعوته للإسلام فى مكة ، وفى خلال ١٣ عاماً – وهى الفترة الأولى من الدعوة – استطاع الرسول صلى الله عليه وسلم أن يستميل إلى الدعوة مجموعة من الأفراد من مختلف الطبقات ، هؤلاء صبروا على مختلف أنواع العذاب ، حتى أمرهم الرسول صلى الله عليه وسلم بالهجرة إلى المدينة المنورة والتى وجد فيها استجابة كبيرة للدعوة ، وهؤلاء هم المهاجرون .

وفى سنة ٦٢٢م هاجر الرسول صلى الله عليه وسلم إلى المدينة حيث وجد المناخ ملائماً لبدء تكوين الدولة الإسلامية الأولى .

فما أن استقر بها حتى بدأ أول خطوة سياسية هامة ، إذ آخى بين المهاجرين والأنصار – وهم الصحابة من أهل المدينة – وتم إنشاء المسجد الأول فى الإسلام كمقر للعبادة ومركز للشورى العامة .

ثم تم وضع أول دستور للمدينة متضمناً الحقوق والواجبات ومقرراً المساواة التامة بين المسلمين .

وقد حدد هذا الدستور العلاقات بين المسلمين وأهل الكتاب من سكان المدينـــة .

ويلاحظ فى أسلوب إدارة الرسول صلى الله عليه وسلم للمدينة أنه كان قائماً على أساس الشورى فى كل صغيرة وكبيرة مما لم يكن فيها وحى من السماء .

وكان الأفراد يتمتعون بحرية كبيرة ولم تكن هذه الحرية مقصورة على المؤمنين ، بل شملت جميع أفراد المدينة وكان الرسول صلى الله عليه وسلم يحترم المعارضين ويستمع إلى آرائهم ويجادلهم بالحسنى ويعاملهم بالعدل .

فكان للحرية والتسامح الذى اتبعه الرسول صلى الله عليه وسلم الأثر الأكبر فى انتشار الإسلام واستمالة الخصوم ، وكان من أثر هذه الإدارة السليمة أن ساد الأمن والرخاء والعدالة فاحتلت المدينة مكانة مكة فى التجارة والمال . ولهذا نجد أنه ينطبق على مجتمع المدينة أيام الرسول صلى الله عليه وسلم ما يسميه الفلاسفة « المدينة الفاضلة » أى المجتمع الخير الذى تسير فيه الأمور على قواعد المحبة والتعاون (١) .

وقد تعرضت الدولة الناشئة لهجوم مستمر من قبل — مكة — الخصم الرئيسى ، ومن القبائل الأخرى المتحالفة معها والتى أدركت من البداية خطورة الدعوة الجديدة على كيانها . وزاد الأمر خطورة وجود دولة لهذه الدعوة تحميها وتدافع عنها . فلهذا لم تسكت — مكة — على هذا الوضع الجديد وبدأت سلسلة من الحروب انتهت بإخضاع مكة ، ومن ثم معظم قبائل شبه الجزيرة لحكم الدولة الجديدة .

وتوفى الرسول صلى الله عليه وسلم بعد عشر سنوات من بدء تكوين الدولة ، بعد أن انتشرت الدعوة وتجاوزت نطاق شبه الجزيرة ، وبعد أن تمكن لأول مرة فى تاريخ شبه الجزيرة من توحيد تلك القبائل المتنافرة فى دولة واحدة مقرها المدينة المنورة .

العهـــد الراشدى :

توفى الرسول صلى الله عليه وسلم بعد أن أتم تكوين الدولة الإسلامية الأولى ، فواصل خلفاؤه بعده نشر الدعوة وتوطيد أركان الدولة ، فكان أول خليفة أبو بكر الصديق رضى الله عنه ، والذى تم اختياره فى سقيفة بنى ساعدة من قبل كبار المهاجرين والأنصار ، ثم بايعه المسلمون البيعة العامة فى اليوم التالى فى المسجد .

وقد سار الخليفة الأول — فى مدة حكمه القصير — متتبعاً هدى النبى صلى الله عليه وسلم وأسلوبه الشورى فى إدارة شئون الدولة .

---

(١) د. حسين مؤنس : عالم الإسلام – (دار المعارف ١٩٧٣) ـ ص ١٧٧ .

وحين حانت ساعة الوفاة ، رشح عمر رضى الله عنه خليفة بعده ، وذلك بعد أن شاور بعض كبار الصحابة — فرضى المسلمون بذلك وبايعوه خليفة لهم ، وهو بدوره رضى الله عنه كان يدير شؤون الحكم على أساس الشورى ، فكان يشاور كبار الصحابة فى كل الأمور الحيوية ويشاور جمهور المسلمين فى الأمور المتعلقة بهم ، وحين وفاته عهد بالخلافة إلى ستة من كبار الصحابة ليختاروا من بينهم واحداً يرتضيه المسلمون ، فرضى المسلمون بعثمان رضى الله عنه ليكون الخليفة الثالث ، وهو — رضى الله عنه — كان كسلفيه كثير المشاورة .

ومن بعده ، اختار المسلمون على بن أبى طالب رضى الله عنه ليكون الخليفة الرابع ، وقد رشحه فى البداية كبار الصحابة ثم بايعه المسلمون فى المسجد العام علانية .

وبوفاة الخليفة الرابع ينتهى عهد الخلفاء الراشدين القائم على الشورى والذى تمثل فى اختيار الحاكم وفى اتخاذ القرارات العامة .

ويمكن تلخيص مظاهر الحكم الراشدى فى وجود الآتى :

١ — مبادئ أساسية مستمدة من القرآن والسنة :

تعد بمثابة دستور أو تشريع للدولة ، ويخضع لها الحاكم والمحكوم ، ومسلم بها — سلفاً — من قبل الجميع .

وتضمنت هذه المبادئ — فى جانبها السياسى — المساواة فى الحقوق والواجبات والعدالة والحرية .

ويلاحظ أن الجانب السياسى مرتبط بالعقيدة والأخلاق ، وقد تميزت المبادئ السياسية — بالأخص — بقدر كبير من المرونة والعمومية والتجريد .

٢ — الخليفـــة :

ويتم اختياره على مرحلتين :

فهو يرشح من قبل أهل الشورى ، وهذا إما أن يكون بالترشيح المباشر أو بطريق غير مباشر عن طريق الخليفة الذى يفوض من قبل أهل الشورى فى الترشيح .

ثم يتم اختياره فى المرحلة الثانية عن طريق البيعة العامة علانية فى المسجد العام وذلك من قبل جمهور المسلمين الحاضرين فى العاصمة مركز الخلافة ، ويكتفى بمبايعة جمهور العاصمة لأنهم يمثلون الأغلبية فيكون موافقتهم بمثابة موافقة جميع الأطراف الأخرى .

ويتمتع الخليفة بسلطات واسعة ، ولكنه مقيد بالمبادئ الأساسية التى سبق ذكرها .

وهو مقيد – كذلك – بآراء أغابية أهل الشورى فى الأمور العامة الاجتهادية ، وكذلك بآراء جمهور المسلمين فى بعض المسائل العامة الأخرى

٣ – أهل الشورى :

وهؤلاء هم – كبار الصحابة – وقد وصلوا إلى هذا المركز بجهودهم وخدماتهم فى سبيل الدعوة والدولة فلقوا قبولا عاماً عند الجمهور ومثلوا جماعاتهم أصدق تمثيل عن طريق الاختيار الطبيعى . وهؤلاء كانوا يكونون – شبه مجلس للشورى – فكانوا بجوار الخليفة الحاكم الذى كان ملزماً باستشارتهم فى كل الأمور العامة ، وكان ملزماً أيضاً بأخذ ما ينتهى إليه غالبيتهم .

وكذلك كانوا يقومون بالدور الأساسى فى ترشيح واختيار الخليفة الجديد .

العهد الأموى :

(٤١ – ١٣٢هـ) (٦٦١ – ٧٥٠م)

لم يستمر التطبيق المثالى لنظام الحكم فى الإسلام طويلا ، فبانتقال الخلافة إلى معاوية بن أبى سفيان تحولت الخلافة القائمة على الشورى إلى الملكية الوراثية فى جوهرها . وإن احتفظت الخلافة بشكلها [١] ، ويستثنى

---

(١) د. محمود حلمى : نظام الحكم الإسلامى مقارناً بالنظم المعاصرة . (الطبعة الأولى ١٩٧٠ ، دار الفكر العربى) ص ٦١ .

من هذا الحكم – خلافة عمر بن عبد العزيز التى كانت قائمة على الشورى : وكانت استثناء فى هذا العهد .

فقد لجأ خلفاء بنى أمية إلى أساليب القوة (لإلزام) الناس بطاعتهم وأخذ البيعة منهم قهراً .

على أنهم ظلوا يرعون شعائر الدين الظاهرية ووسعوا دولة الإسلام وأكسبوها جاهاً عظيماً (١) ، إلا أنه فى الجانب السياسى كان جمهور المسلمين محروماً من المشاركة فى شؤون الحكم سواء فى اتخاذ القرارات العامة أو فى اختيار الحاكم .

ومن هنا كان ذلك بداية لذلك الانفصال الحاد بين جمهور الأمة وعلمائها وبين الطبقة الحاكمة وأهلها ، فكانت الدولة وأهلها وجندها فى جانب ، والأمة وشئونها فى جانب آخر ، لا يقوم بينهما اتصال حقيقى إلا فى موضوع الضرائب وفى بعض نواحى الإدارة والقضاء (٢) .

ومع أن الروح الديمقراطية الحرة بدأت فى الزوال إلا أننا لا زلنا نجد فى عهد معاوية لقرب العهد بعصر الرسول صلى الله عليه وسلم بقية من قبس ذلك الإشعاع الديمقراطى الحر الذى تركه الرسول صلى الله عليه وسلم فى أعماق بعض النفوس ، وفى ضوء ذلك يمكن تفسير تلك الكلمات القوية التى وجهها الصحابى أبو ذر الغفارى إلى معاوية منتقداً البذخ الذى يعيش فيه الخليفة (٣) .

العهـــد العباسى :

(١٣٢ – ٦٥٦ هـ) (٧٥٠ – ١٢٥٨م) .

زالت دولة بنى أمية ، وجاء العباسيون ، واستمرت الخلافة الوراثية .

---

(١) د. حسين مؤنس : المرجع السابق – ص ٢٠٦ .

(٢) د. حسين مؤنس : المرجع السابق – ص ٢١٠ .

(٣) د. عبد الحميد متولى : أزمة الفكر السياسى الإسلامى فى العصر الحديث – (الطبعة الأولى – ١٩٧٠ الاسكندرية) ص ٥٥ .

– وراجع مواقف الإمام حسين رضى الله عنه ، وسعيد بن المسيب وغيرهما من الأئمة الذين جهروا بكلمة الحق .

ثم بعد الصدر الأول من هذا العهد ذهبت معانى الخلافة ولم يبق منها إلا اسمها ، وحتى البيعة الشكلية التى كانت باقية اندثرت . واستمر حرمان الجماهير من المشاركة فى شؤون الحكم .

وقد عُرِف العباسيون بالأخذ بالشدة فى الميدان السياسى ، فنجد المنصور يؤاخذ الناس لمجرد الشبهات فى كل ما يمس الملك ، ولذلك فقد قتل الكثيرين إثماً وظلماً .

وفى هذا العهد ، اضطهد كبار الأئمة وبعض علماء الفقه الإسلامى فقد اضطهد المنصور الإمام مالك من أجل فتوى سياسية (١) . واضطهد الإمام أبو حنيفة وغيره لرفضهم تولى القضاء (٢) . وكان من أثر ذلك أنه قل اهتمام العلماء بالبحوث الدستورية (٣) .

عصر الركـــود :

« من القرن الثامن الهجرى إلى أواخر الحادى عشر » .

كان من أهم نتائج حرمان الأمة من المشاركة فى شئون الحكم ، تدهور النظم السياسية القائمة ، وصاحب ذلك عجزها عن حماية البلاد وتوفير الأمن ، وخيم على البلاد ما اصطلح عليه باسم (عصر الركود) والذى امتد أربعة قرون ، إلا أنه يلاحظ أن هذا التدهور الذى شمل الأنظمة السياسية وأهلها لم يمس جماهير المسلمين ، فقد ظل الكيان الاجتماعى سليما متماسكاً ، وظل الناس فى المجتمعات الإسلامية يتمسكون بالمروءة

---

(١) د. عبد الحميد متولى : المرجع السابق – ص ٥٩ . حيث ذكر أن الإمام مالك كان قد أفتى بعدم صحة بيعة البعض للخلفاء العباسيين لأنهم كانوا مكرهين .

(٢) د. عبد الحميد متولى : المرجع السابق : ص ٦٠ – حيث نقل عن الأستاذ أحمد أمين فى (ضحى الإسلام ٢ / ٤٦) قوله « لأن امتناعهم مظهر عدم تعاونهم مع الدولة القائمة ، والجمهور يرى أن هؤلاء إذا امتنعوا فلأن الدولة ظالمة لا تحكم بالعدل . . » .

(٣) د. عبد الحميد متولى : المرجع السابق – ص ٦٢ وقد نقله عن الأستاذ الدكتور السنهورى من كتاب الخلافة – ص ٢١ .

– وراجع للدكتور حسين مؤنس : العربى العدد ٢١٤ سبتمبر ١٩٧٦ ، حيث يقول « فكان يمكن للإنسان أن يأمن شرور السياسة إذا ابتعد عن الحكام وصرف نظره عن مطامع السياسة وأهلها وقنع بحياته العادية البسيطة » .

والدين ومكارم الأخلاق فيما بينهم ، وهذا هو الذى حفظ المجتمع الإسلامى من التفكك برغم الويلات التى مرت به ، وذلك بعكس النظم الإغريقية والرومانية والإيرانية ، فقد صاحب تدهورها تحلل أخلاقى شامل .

وترجع بدايات هذا التدهور إلى قيام الدولة العباسية ، فقد كان العباسيون مشغولين بمصالحهم الخاصة وباستخراج أكبر قدر من المال من الرعية لسد مطامع الجنود ، بالإضافة إلى انشغالهم بالخلافات القائمة بينهم ، وكانوا لا يتقبلون نقداً أو نصحاً ، وذلك بخلاف الأمويين الذين كانوا يتقبلون النصح ما لم يكن الناقد خصما سياسياً (١) .

وقد استمرت خلافة بنى عباس أكثر من خمسة قرون ثم توارثها سلاطين بنى عثمان سنة ١٥١٧ إلى أن انتهت هذه الخلافة الإسمية على يد كمال أتاتورك فى ٢ مارس ١٩٢٤ (٢) .

الخـــلاصة :

وهكذا وجدنا أن نظام الحكم الإسلامى مر بمراحل :

مرحلة الصدر الأول ، وفيها طبق الإسلام تطبيقاً كاملا وهو نظام الخلافة الإسلامية بشكله ومضمونه .

ثم بعد ذلك نظام يحمل اسم الخلافة ولكنه يحمل مضموناً ملكياً ، وإن كان القائمون عليه يتحرون القيام على أمر تطبيق الشريعة فيما عدا الجانب السياسى .

ثم مرحلة ثالثة ، لا يهم الحكام سوى الاحتفاظ بمنصب الخلافة أو الشكل الدينى للحكم . وأما تطبيق القانون الإسلامى فقد فقدوا حرصهم عليه .

والذى نخلص إليه من هذا هو : أن إهمال قواعد الشريعة يبتدئ من نطاق نظام الحكم إلى باقى أنظمة المجتمع الأخرى ، ونخلص إلى أن الارتباط

---

(١) د. حسين مؤنس – عالم الإسلام – ص ٥١٤ – ٥٢٣ .

(٢) د. عبد السلام الترمانينى : تاريخ النظم والشرائع (مطبوعات جامعة الكويت ١٩٧٥) ص ٢٧٠ .

بين نظام الحكم القائم والأهداف التي يراد تحقيقها ارتباط حتمي (١) .

موقع الشورى من نظام الحكم في الإسلام :

يتميز نظام الحكم في الإسلام بأنه يتفرع عن عقيدة كلية ، ولذلك فإن التعاليم السياسية والأخلاقية والاقتصادية والاجتماعية ترتبط من حيث أنها تتفرع عن أصل واحد .

ونحن هنا لا نتعرض لهذا الأمر إلا أنه يهمنا إبراز موقع الشورى من نظام الحكم في الإسلام .

نجد أن هناك إجماعاً من الذين كتبوا في النظرية السياسية في الإسلام على أن مبدأ الشورى هو الأصل الجوهري في نظام الحكم الإسلامي وأنه القاعدة الأولى أو الركن الأساسي في هذا النظام (٢) .

وذلك بالإضافة إلى مبدأ المساواة ومبدأ العدالة .

---

(١) د. أبو المعاطي أبو الفتوح : حتمية الحل الإسلامي (مطبعة الجيلاوي ١٩٧٧) ص ١٤٣ — ١٤٤ .

(٢) يقول الأستاذ سيد قطب : (إن وضع الشورى أعمق في حياة المسلمين من مجرد أن تكون نظاماً سياسياً للدولة ، فهو طابع أساسي للجماعة كلها ، يقوم عليه أمرها كجماعة ثم يتسرب من الجماعة للدولة) في ظلال القرآن .. المجلد السابع ط ٦ ص ٢٩٢ .

المبحث الثاني

أهمية الديمقراطية وتطورها[1]

أولا : أهمية الديمقراطية

ترجع أهمية الديمقراطية وضرورتها إلى أنها الطريق الوحيد لتقدم ونهضة الأمم .

وفى الدول الديمقراطية نلمس آثار هذا الرقى فى كافة الميادين : الفكرية والاقتصادية والاجتماعية والعسكرية والسياسية والأخلاقية .

وفيما يلى نستعرض آثار الديمقراطية فى المجالات المختلفة – بصورة عامة – ثم نفصل فيما يتعلق بآثارها فى مجال نظام الحكم والإدارة .

(أ) آثار الديمقراطية فى المجالات المختلفة :

تظهر آثار الديمقراطية فى **مجال العلم** فى أن العالم يتفرغ للعلم والابتكار فلا ينشغل بالسياسة طلباً لمنصب ولا يضطر إلى إراقة ماء وجهه أو إضاعة وقته لقضاء مصالحه حيث أن حقوقه تصله فى مكان عمله .

وفى **مجال الفكر والأدب** ، توفر الديمقراطية مناخاً حراً يزدهر فيه الأدب والفكر ، ويمكن بذلك تغيير حياة الناس إلى الأفضل عن طريق نقد الوضع القائم وذلك بدلا من أن يوظف الفكر لخدمة السلطة ويصبح وسيلة للتبرير والدعاية .

وكذلك فإن وظيفة الفن ، إصلاح المجتمع وتوعيته ، وهذا لن يتأتى إلا فى ظل مناخ حر وإلا انقلب أداة للهدم والإلهاء .

---

(١) سنؤجل الكلام عن تعريف الديمقراطية إلى الباب الثانى ، الفصل الأول (مقومات الديمقراطية) .

وفى المجال **الأخلاقى** لوحظ أن الكبت وانعدام الحرية يؤديان إلى لانحراف والأمراض الخلقية والنفسية [1] المتمثلة فى كثرة الصياح والصراخ عند الشعوب المكبوتة ، وكره النظام والميل للفوضى ، وذلك طبيعى فالذى يحس بالاضطهاد يعتقد أنه لن يصل إلى حقه بالانتظار .

وكذلك ازدياد الجبن والنفاق . وكثرة سوء الظن والمسارعة إلى الاتهام وشيوع الحقد نتيجة للأوضاع والامتيازات الغير عادلة وضعف روح الولاء للوطن نتيجة عدم التقدير ، وزوال صفة الأمانة وضعف شخصية المواطن وعدم حماسه للعمل ، وانتشار الرشوة والتحايل لقضاء المصالح نتيجة التعقيدات الإدارية .

وأما فى **المجال العسكرى** ، فإذا كانت الديمقراطية ضرورة لازمة فى وقت السلم للبناء والتقدم ، فإنها فى وقت الحرب أهم وأخطر فى تحقيق النصر .

وقد يقال أن ظروف الحرب تستدعى السرية وسرعة التصرف ، ولهذا يجب منع الحوار والمعارضة ، ولكن هذه مغالطة مكشوفة ، فإن السرية مقصورة على الأمور العسكرية وما يتعلق بهـــا من الخطط الحربية البحتة ، وأما العمل السياسى المتصل بالحرب : كإعلان الحرب أو قبول الصلح ومناقشة ما يتعلق بإعداد الشعب للمعركة أو كفاءة الحكم أو إعداد اقتصاد الدولة ، فهذه أمور لابد خاضعة لرقابة الشعب ، حتى يستطيع اختيار الرجل المناسب خاصة وأن الرجل الأمثل لوقت السلم قد لا يصلح لوقت الحرب . وحتى يتأكد من سلامة وقدرة الجهاز الحاكم [2] .

(ب) آثار الديمقراطية فى إصلاح أجهزة الحكم والإدارة :

يمكن تلخيص هذه الآثار فى الآتى :

١ — ظهور أصحاب المبادئ والكفاءات ، حيث يتيح الحكم الديمقراطى

---

(١) أثبتت الإحصائيات أن شعوب الدول الغير ديمقراطية أكثر عرضة للأمراض النفسية من الشعوب التى تأخذ بالنظام الديمقراطى .

من تحقيق للدكتور رفعت كمال ، صحيفة أخبار اليوم ١٥-١٠-٧٧ .

(٢) راجع فى تفصيل ماسبق : البحث القيم للدكتور أحمد شوقى الفنجرى : الحرية السياسية . . أولا ، دار القلم ، الكويت ١٩٧٣ ، ص ٢٤ — ٢٨

الفرص المناسبة أمام المواهب والكفاءات ليتولوا مناصب المسؤولية ، ومهمة هؤلاء وضع الحلول العملية لمشاكل الوطن ، ولكن مهمة إقناع الشعب بهذه الحلول والبرامج هي مهمة الرجل السياسي ، ومن هنا تظهر أهمية الديمقراطية إذ أنها تخلق الشخصيات السياسية والزعامات السياسية ، وهؤلاء عن طريق الأحزاب التي يمثلونها ، يتبنون هذه البرامج والحلول ويدعون لها ويقنعون الناس بها (١) .

فالديمقراطية إذن كما أنها تتيح الفرصة لأهل الخبرة لأن تضع الحلول المناسبة ، تخلق الشخصية السياسية التي تقنع الناس بهذه الحلول .

ومن آثار ظهور أهل الكفاءة ، اختفاء المحسوبية والرشوة وأهل التملق والنفاق ، وتخلص الأجهزة الحكومية من الروتين المعرقل لمصالح الناس والذي هو أحد نتائج مركزية الحكم الفردي .

٢ — استقلال القضاء وضمان العدالة ، لأن الدولة لن تتدخل في أحكامه .

٣ — إصلاح أخلاقيات الحكم ، لأن الصحافة والمعارضة تكونان بالمرصاد لكشف كل انحراف .

٤ — استقرار الحكم وثباته ، لأنه في ظل الحريات لن يلجأ أحد إلى المؤامرات والدسائس والأحزاب السرية أو الانقلابات العسكرية ، ففي الحوار الديمقراطي العلني متسع للجميع للتنفيس عن آرائهم ، ومن ثم لن يبقى في حاجة إلى العنف الذي يتولد عن الكبت .

وكذلك فالمناخ الحر هو وحده الكفيل بالقضاء على الإشاعات والبلبلة . . ولا شك أن من نتائج استقرار الحكم ، سيادة الأمن ، وزيادة الإنتاج والرخاء .

٥ — الديمقراطية تجنب الدولة الأخطاء الداخلية والخارجية ، فالقرارات تكون مدروسة بعناية ولن تكون صادرة عن لحظة غضب أو طيش مفاجئ ومن ثم تكون بعيده عن ردود الفعل المتسرعة .

٦ — انتعاش اقتصاد الدولة وازدهاره . وذلك كنتيجة لوجود

---

(١) الأستاذ أحمد أبو الفتح — جريدة الأخبار ٢٠ / ٢ / ١٩٧٧ .

الكفاءات واقتناع الشعب وثقته ى الحكومة والمسؤولين ، ووجود الأمانة ، والتخلص من الروتين ولوجود الثقة المالية بالدولة لاحترامها للقوانين وعدم انتهاكها للقانون ومصادرة الأموال عند أقل خصومة سياسية (١) .

ونخلص من كل ذلك إلى أن الديمقراطية كنظام للحكم لازال — على الرغم مما يقال فيه ويوجه إليه من انتقاد — أقل الأنظمة عيوباً وهو أفضل صيغة نظامية للحكم عرفته البشرية .

وهم يعتبرون الديمقراطية أدق معيار لقياس تقدم أى أمة (٢) ، فكلما ازدادت الحرية عمقاً فى حياة الأمة ، كلما ازدادت تقدماً .

ثانياً: تطور الديمقراطية وموقعها من الأنظمة السياسية القديمة

الفكر الديمقراطى ليس وليد العصر الحاضر ، بل تعود جذوره إلى العصور القديمة .

وقد عرفت البشرية أنظمة حكم مختلفة ، حتى وصلت إلى النظام الديمقراطى فى صورته المعاصرة .

وفى هذا المبحث نتلمس موقع الديمقراطية من بعض أنظمة الحكم فى الدول القديمة .

ونقصد بالديمقراطية — هنا — المشاركة الشعبية فى شؤون الحكم .

والواقع ، أننا لا نجد شيئاً يستحق الذكر ويحقق الديمقراطية بهذا المعنى المذكور فى أنظمة الحكم القديمة ، وذلك فيما عدا الديمقراطية التى عرفها « مدينة أثينا » وكذلك الديمقراطية التى عرفت عند العرب قبل الإســـلام .

---

(١) راجع فيما سبق : د. أحمد شوقى الفنجرى — المرجع السابق ، ص ١٥ وما بعدها .
(٢) د. زكى نجيب محمود — صحيفة الأهرام ٢٢-٧-١٩٧٦

المطلب الأول

الديمقراطية وأنظمة الحكم في المدن اليونانية القديمة

كانت العوامل الطبيعية والاجتماعية والنفسية سبباً فى انتشار نظام المدينة السياسية فى بلاد اليونان (١) .

وقد عرفت هذه المدن صوراً مختلفة لنظم الحكم بين ديمقراطى ، وأرستقراطى ، وملكى .

وكانت أكبر هذه المدن « أثينا » التى تزعمت الاتجاه الديمقراطى ، و « أسبرطة » التى تزعمت الاتجاه الارستقراطى ، وقد تنازعتا الزعامة زمناً طويلا وكانت بينهما حروب متصلة انتهت بانتصار أسبرطة سنة ٤٠٤ ق . م .

وقد ساعد هذا الصراع من ناحية ، وكثرة المدن السياسية الحرة من ناحية أخرى ، على ظهور الأفكار السياسية ، حتى أصبح لدينا تراث عظيم من الفكر اليونانى فى هذا المجال (٢) .

ونستعرض فيما يلى موقع الديمقراطية من نظام الحكم فى دولة مدينة « أثينا » ومؤسساتها الديمقراطية ثم تقييم الديمقراطية الأثينية .

---

(١) وقد نشأ نظام المدينة السياسية المستقلة فى بلاد الدلتا قبل أن تعرفه اليونان ، لكنها فى الشرق القديم تحولت إلى امبراطوريات بعكس المدن السياسية اليونانية التى بلغت ٣٠٠ مدينة ثبتت واستقرت . راجع أصول الفكر السياسى والنظريات والمذاهب السياسية الكبرى للدكتور ثروت بدوى (دار النهضة العربية ٧٦) ص ٤٢ .

(٢) د. ثروت بدوى : المرجع السابق — ص ٤٣ .

أولا : مؤسسات الديمقراطية المباشرة في مدينة أثينا

لقد رأت الفكرة الديمقراطية – كنظام للحكم – أول تطبيق لها فى دولة – مدينة « أثينا » – خلال القرنين الخامس والرابع قبل [1] الميلاد ، وذلك بعد تطور سياسى طويل استغرق حوالى سبعة قرون [2] .

وقد كان النظام الديمقراطى فى هذه المدينة يمثل – بوجه عام[3] – الديمقراطية المباشرة ، وربما ساعد على ذلك قلة عدد [4] السكان وبساطة

---

(١) بدأ النظام الديمقراطى بداية متواضعة من سنة ٥٠٩ ق . م ووصل إلى قمته خلال حكم بيركليس ٤٤٤ – ٤٢٩ ق . م حيث فى نهاية حكمه استطاع رجال سياسيون من الديماجوجين الوصول للحكم فغاب النظام الديمقراطى ولكنه عاد ثانية ثم كانت فترة من الاضطرابات تلاها عودة الديمقراطية من سنة ١٤٠٣ إلى ٣٢٢ ق . م . راجع : الدكتور محمد بدر – تاريخ النظم القانونية والاجتماعية (دار النهضة العربية ١٩٧١) ص ١٣٦ – ١٣٩ .

(٢) د. أنور أحمد رسلان : الديمقراطية بين الفكر الفردى والفكر الاشتراكى (دار النهضة العربية ١٩٧١) ص ٣ .

(٣) يذهب الدكتور فؤاد العطار إلى أن هذه الديمقراطية المباشرة تطورت أو تلطفت – فى فترة العهد الذهبى فى الثلث الأخير من القرن الخامس قبل الميلاد – إلى أشبه ما يكون بالديمقراطية النيابية . راجع كتابه : النظم السياسية والقانون الدستورى (دار النهضة العربية ٧٤) – ص ٣٠ .

– دكتور إبراهيم درويش – النظرية السياسية فى العصر الذهبى (دار النهضة العربية ٧٣) ص ١٦ .

– جورج سباين : تطور الفكر السياسى (الكتاب الأول – ترجمة حسن جلال العروسى دار المعارف ١٩٧١) ص ٦ .

(٤) انتهى الأستاذ (أ . هـ . م . جونز) بعد تحقيق دقيق ، إلى أن عدد السكان لمدينة أثينا – خلال منتصف القرن الرابع ق . م كان (١٤٤ ألف) ، يتمتع بالحقوق السياسية منهم ٢٠ ألفاً وأما العبيد وعددهم (٢٠ ألفاً) والأجانب وعددهم (١٠ آلاف) والنساء والأطفال ، فلم يكونوا يتمتعون بهذه الحقوق .

راجع : الديمقراطية الأثينية (ترجمة د. عبد المحسن الخشاب – الهيئة المصرية العامة ١٩٧٦) ص ١٢١ .

الحياة وسهولة المشاكل ويسرها [1] . وقد توزعت الاختصاصات التشريعية والتنفيذية والقضائية على الهيئات التالية :

١ – الجمعية الشعبية (العمومية) :

وهى أعلى الهيئات فى الدولة ، وتضم جميع أفراد الشعب الذين تتوفر فيهم الشروط [2] التالية :

(أ) أن يكون مواطناً [3] ، ومؤدى ذلك استبعاد الأجانب [4] .
(ب) أن يكون ذكراً : ومؤدى ذلك استبعاد النساء .
(ج) أن يكون من الأحرار : وبذلك تستبعد طبقة الأرقاء .
(د) ألا يقل سنه عن عشرين سنة [5] .

وتختص الجمعية بوصفها أعلى سلطة بالمسائل الآتية : [6] .

١ – اختيار الحكام والقضاة .

٢ – وضع القوانين وذلك عن طريق التصويت على مشروعات القوانين المقدمة من المجلس النيابى بعد مناقشتها .

ومع أن النظام كان يقضى بعدم مناقشة أى قرار إلا بعد تقديمه من المجلس النيابى إلا أن هذا لم يمنع فى بعض الحالات – من تقديم اقتراحات أو

---

(١) د. أنور رسلان : المرجع السابق – ص ٢٢ .
(٢) د. فؤاد العطار : المرجع السابق – ص ٢٤ .
(٣) يشترط فيه أن يكون مولوداً من أب أثينى حر ، ثم أضيف بعد (سنة ٤٤١ ق . م) أن يكون مولوداً لأم أثينية أيضاً . راجع . د. رسلان . المرجع السابق – ص ١٩ .
ويشترط فيه أيضاً أن يكون قد قيد فى سجل القسم الإدارى الذى يتبعه وأدى واجباته العسكرية ولم يرتكب جرائم معينة مثل الخيانة راجع : د. محمد بدر – المرجع السابق ص ١٤٠ .
(٤) وهؤلاء يعتبرون أجانب مهما أقاموا ولو لأجيال متتابعة . فلم يعرفوا نظام التجنس القانونى . وكان الأجانب يتمتعون بحقوقهم المدنية ولهم مكانتهم الاجتماعية .
– جورج سباين – المرجع السابق ص ٤ .
(٥) غير أن مسألة السن ليس متفقاً عليها فبعضهم يذكر (١٨ سنة) كحد أدنى د. ثروت بدوى : المرجع السابق – ص ٤٤ .
(٦) د. أنور رسلان : المرجع السابق – ص ٢٤ .

مشروعات قوانين من قبل أحد الأعضاء فى الجمعية ، إلا أن معظم القرارات الهامة كانت تعد بالتفصيل فى المجلس النيابى ثم تعرض للمناقشة فى الجمعية [1].

٣ – إعلان الحرب والسلام وعقد المعاهدات .

٤ – مراقبة الميزانية .

٥ – الإشراف على جميع العاملين ومسؤولية هؤلاء جميعاً أمامها حيث تستطيع إعفاء أى منهم من منصبه فى أى وقت .

٦ – القيام بالوظيفة القضائية بالنسبة لبعض القضايا الجنائية فى بعض الحالات ، علاوة على مسؤولية القضاة أمامها .

واختصاص الجمعية فى هذه المجالات اختصاص عام ، فهى تملك الموافقة على المشروعات المقدمة إليها أو تعديلها أو رفضها ، كما أن لها أن تحيل للمجلس أى مشروع ترى أخذ رأيه فيه [2] .

وتجتمع هذه الجمعية – فى هيئة مؤتمر شعبى عام أربعين [3] مرة فى السنة بصفة منتظمة . كما يمكن أن تجتمع فى دورات استثنائية بنساء على طلب المجلس النيابى .

والنصاب القانونى للاجتماع يجب أن لا يقل عن ستة آلاف مواطن فى الأمور الهامة [4] مثل قرار إبعاد مواطن ، أو قرار رد الاعتبار لمواطن ، ولكن يبدو أن مثل هذا العدد كان مطلوباً للموافقة على قرارات أقل شأناً [5] – أيضاً – وما من إشارة إلى أن العدد القانونى لم يكتمل وإن كان من المحتمل

---

(١) جونز – المرجع السابق – ص ١٦٦ – ١٧٦ .

(٢) د. فؤاد العطار : المرجع السابق – ص ٢٤ .

(٣) جونز : المرجع السابق – ص ٦٣ . حيث ذكر أن الجمعية كانت تعقد أربع جلسات منظمة كل « بريتانيا » (أى ٣٥ يوماً) أى أربعون جلسة فى السنة .

راجع أيضاً : د. محمد بدر : المرجع السابق – ص ١٤٠ .

د. أنور رسلان : المرجع السابق – هامش ص ٢٣ .

وذكر : د. ثروت بدوى : المرجع السابق – ص ٤٤ « عشر مرات » .

وكذلك سباين : المرجع السابق – ص ٥ .

(٤) د. محمد بدر : المرجع السابق – ص ١٤٠ .

(٥) مثل منح الحقوق المدنية أو إعطاء إذن بتقديم اقتراح بالتنازل عن دين عام (جونز : المرجع السابق – ص ١٦٤) .

أن البوليس كان يعمل فى بعض المناسبات على إرغام الناس على حضور الاجتماع (١) .

وقد عرفت جميع المدن اليونانية سواء كانت ديمقراطية أو أرستقراطية — عدا الدكتاتورية الخارجة عن النطاق القانونى — عرفت نظام الجمعية الشعبية ، غير أن الجمعية الشعبية فى أثينا امتازت بالاختصاصات الواسعة وتمتعت بحقها فى مساءلة القضاة والموظفين ورقابتهم بعكس جمعيات المدن الأخرى التى لم تكن تتمتع إلا باختصاصات بسيطة ، وكانت قراراتها استشارية وكذلك كانت اجتماعاتها نادرة (٢) .

٢ — المجلس النيـــابى :

ويسمى بمجلس « الخمسمائة » ، لأنه كان يتكون من خمسمائة عضو ، يختارون سنوياً عن طريق « القرعة » (٣) بمعدل خمسين عضوا عن كل قبيلة من قبائل أثينا العشرة (٤) .

ويشترط فيهم أن تكون أعمارهم فوق الثلاثين ، وأن يؤدوا اليمين وأن يخضعوا لفحص مبدئى كل على حدة ، ثم لاختبار نهائى .

---

(١) جونز : المرجع السابق — ص ١٦٤ .

ولكن أنظر أيضاً : د. أنور رسلان — المرجع السابق — ص ٢٤ ، حيث يقول : « والواقع أن الجمعية وإن كانت تضم — نظرياً — كل مواطنى أثينا من الذكور إلا أن عدد الذين يحضرون اجتماعاً ويساهمون كان أقل بكثير من عدد أعضاء الجمعية ويعلل ذلك بانشغال بعض الأعضاء فى تصريف شئونهم الخاصة ، ويسكن البعض فى الضواحى وعدم حضورهم إلا فى الأمور الهامة ، وبتغيب البعض للعمل فى الأسطول » .

وراجع : د. محمد بدر — المرجع السابق — ص ١٤٠ حيث يحدد الذين يحضرون اجتماعات الجمعية عادة (بألفين) .

(٢) سباين : تطور الفكر السياسى — المرجع السابق ص ٦ .

د. ثروت بدوى : المرجع السابق — ص ٤٤ .

(٣) كانوا يرون فى أسلوب القرعة أساس الديمقراطية الصحيحة (د. العطار : المرجع السابق) ص ٢٧ .

(٤) د. رسلان : المرجع السابق — ٢٥ .

ومدة العضوية سنة واحدة ، ولا يجوز إعادة انتخابه إلا مرة أخرى طوال حياته (١) .

وكان المجلس ينعقد يومياً إلا أيام الأعياد (٢) .

ونظراً لأن مجلساً بمثل هذا العدد لم يكن ليستطيع الاضطلاع بوظيفة الحكم ، لذلك ابتكروا طريقة التناوب فى الحكم (٣) .

فكان الخمسون الممثلون — لكل قبيلة — يحكمون فترة من الزمن (— عشر السنة — ٣٥ يوماً) حسب ترتيب الدور بالقرعة .

وعلى هؤلاء الخمسين أن يختاروا رئيساً لهم — يومياً — عن طريق القرعة — أيضاً — حيث يكون فى رعاية هذا الرئيس خاتم المدينة ومفاتيح المعبد وسجل المدينة .

وعلى الرئيس أن يختار عدداً معيناً من الخمسين (الثلث تقريباً) ليساعده فى العمل . ولا يجوز أن ينال شرف هذه الرئاسة أكثر من يوم واحد فى حياته (٤) .

وكان هذا الرئيس رئيساً للمجلس وللجمعية الشعبية ، أيضاً ، التى تجتمع فى نوبته (٥) .

وأهم اختصاصات المجلس النيابى هى (٦) :

---

(١) جونز : المرجع السابق — ص ١٦٠ — وهم قد استهدفوا ألا يكون المجلس فرصة أن يعتريه إحساس بأنه كيان واحد ، الأمر الذى قد يمكنه من اتخاذ سبيل مستقل ، ولذلك حددوا المدة بسنة .

(٢) جونز : المرجع السابق — ص ١٦١ .

(٣) سباين : المرجع السابق — ص ٨ .

(٤) جونز : المرجع السابق — ص ١٦٢ ويبدو أن الأمر تطور فيما بعد ، فضم إلى لجنة الخمسين ، ممثل عن كل قبيلة من القبائل التسع الأخرى . راجع : سباين — المرجع السابق ص ٩ .

(٥) جونز : المرجع السابق — ص ١٦٢ .

(٦) د. أنور رسلان : المرجع السابق — ص ٢٦ .

١ – إعداد مشروعات القوانين وتحضير الموضوعات التى ستعرض على جمعية الشعب [١] .

٢ – الاتصال بالسفارات الأجنبية فى أثينا والإشراف على أعمال السفارات الأثينية فى الخارج .

٣ – الإشراف على أجهزة الإدارة والشئون المالية ، حيث كان الموظفون يخضعون له خضوعاً تاماً .

٤ – الإشراف على الجيش والأسطول .

٥ – بعض الاختصاصات القضائية : فقد كان يحق للمجلس أن ينعقد فى صورة محكمة وتصدر حكماً فى بعض المسائل مباشرة أو بأن يطالب استصدار حكم من المحاكم [٢] إلا أن أحكام المجلس القضائية قابلة للطعن أمام المحكمة الشعبية [٣] .

على أن هذه السلطات الواسعة كانت خاضعة لرقابة الجمعية الشعبية التى لها أن تعدل أو ترفض أو تضيق أو توسع من عمل المجلس [٤] .

ولقد كانت جميع المدن الإغريقية تمتاز بوجود مجلس نيابى ، ولكن فى المدن الأرستقراطية مثل (أسبرطة) كان هذا المجلس على صورة (مجلس شيوخ) يختارون لمدى الحياة دون أن يكونوا مسؤولين أمام جمعية

---

(١) ولكن الدكتور العطار يذهب إلى أن اختصاص المجلس لم يقتصر على مجرد إعداد المشروعات بل جاوز ذلك إلى الفصل فى بعض المسائل بصفة نهائية ودون الرجوع إلى الجمعية – وذلك فى العصر الذهبى للمدينة – المرجع السابق – ص ٢٥ .

وإلى مثل هذا يذهب جورج سباين حيث يقول « إنه لم يكن منتظراً – على الأقل فى عهد ازدهار السياسة الأثينية – أن يكون المجلس التنفيذى مجرد هيئة تحضير وإعداد » .

راجع سباين – المرجع السابق – ص ١٠ .

ولا يوافق « جونز » على هذا ويقول إن المجلس لم يكن (هيئة عمل سياسى) وإن القرارات التى استقل بإصدارها إنما كانت فى الأمور الصغيرة ، غير المتنازع عليها ، وإن كافة الأمور الكبرى وبعض الأمور الصغيرة ، المتنازع عليها ، كان المجلس يكتفى بإدراجها فى جدول أعمال الجمعية » – المرجع السابق – ص ١٧٣ .

(٢) د . إبراهيم درويش : النظرية السياسية فى العصر الذهبى – ص ١٨ – ١٩ .

(٣) د . محمد بدر : المرجع السابق – ص ١٤٢ .

(٤) د . ابراهيم درويش : النظرية السياسية فى العصر الذهبى – ص ١٨ – ١٩

المواطنين ، وكانت عضوية هذا المجلس فى العادة ميزة لفئة حاكمة طيبة الأعراق ، وبذلك اختلف اختلافاً بيناً عن مجلس أثينا (المنتخب) على أساس شعبي مسؤول أمام الجمعية الشعبية [١] .

وقد قسم الأثينيون دولتهم من حيث الحكم الذاتى المحلى إلى حوالى مائة قسم ، هى وحدات الحكومة المحلية .

وكانت كل وحدة أو مقاطعة تحتفظ بسجل شامل لأسماء أعضائها ، وكان يدرج فى هذه السجلات كل أثيني بمجرد بلوغه سن الثامنة عشرة .

ووظيفة هذه الوحدات كانت ترشيح الأفراد الذين تتكون من مجموعهم هيئات الحكومة المركزية .

المناصب العـــامة :

وأما عن أسلوب تولى المناصب العامة ، فقد كان مزيجاً من الانتخاب والاقتراع ، فقد كان كل وحدة تنتخب عدداً من المرشحين ، ثم يختار بالقرعة من بينهم من يتولون المناصب [٢] ، ولا يجوز إعادة اختيار هؤلاء ، وعاة ذلك افساح الطريق للمواطنين الآخرين فى تولى الوظائف العامة [٣] .

وقد وجد الفكر السياسى الاغريقى فى هذه الطريقة ، الصورة المميزة للحكم الديمقراطى ، لما تتيحه للجميع من تكافؤ الفرص فى الوظائف [٤] .

القـــواد العشرة :

على أن فئة من الوظائف الهامة — وهى الوظائف التى كان يتولاها القواد العشرة — كان أسلوب الاختيار لها بالانتخاب المباشر ، وكان من الجائز أيضاً إعادة انتخاب القواد العشرة [٥] الذين يختارون من بين

---

(١) سباين : المرجع السابق — ص ٨ .
(٢) سباين : المرجع السابق — ص ٧ .
(٣) د . فؤاد العطار — المرجع السابق — ص ٢٧ .
(٤) سباين : المرجع السابق — ص ٧ .
(٥) سباين : المرجع السابق — ص ٧ .

لمواطنين ذوى السمعة الحسنة والماضى المشرف فى خدمة المدينة [1] . ووظيفتهم الأساسية هى قيادة الجيش والأسطول ، إلا أنهم فى عهد الامبراطورية صار لهم نفوذ عظيم وتأثير سياسى كبير فى المجلس والجمعية [2]، ولكن -- مع ذلك -- لم يكن لهم أية امتيازات دستورية ولم يشكل هؤلاء حكومة مستمرة أو مستقلة بعيدة عن رقابة المجلس والجمعية . وإذا كان ثمة نفوذ وتأثير . فمرد ذلك الثقة الشعبية والخبرة والمعلومات الفنية التى اكتسبوها فى عملهم [3] .

٣ -- المحاكم الشعبية :

وكانت تختص بالقضاء -- أساساً -- عدا بعض المسائل التى كانت تفصل فيها محاكم خاصة من قبل الجمعية أو المجلس

وأعضاء هذه المحاكم الشعبية -- أو المحلفون -- يختارون عن طريق الوحدات الإدارية بالقرعة ، (بمعدل ٦٠٠ عضو عن كل وحدة) ، ثم يوزعون -- بالقرعة أيضاً -- على جهة عملهم ونوع الأقضية التى يفصلون فيها .

ويشترط فيمن ينتخب محلفاً من الأثينيين بلوغ سن الثلاثين ويندر أن يقل عدد المحلفين فى المحكمة الواحدة عن (٢٠١ محلف) ويبلغ عادة (٥٠١) وقد يزيد فى بعض الأحيان . وهم يباشرون وظيفة القاضى والمحلف على السواء [4] .

وكانت المحاكم الأثينية تختص بالفصل فى القضايا المدنية والجنائية ولها بعض الاختصاصات التنفيذية والتشريعية .

فمن حيث الفصل فى القضايا : فقد كان يؤخذ رأى المحلفين أولا على الإدانة أو البراءة ، فإن كانت الأولى ، أخذ رأيهم على العقوبة ، وقرار المحكمة نهائى على الدوام [5] .

---

(١) د . أنور رسلان : المرجع السابق -- ص ٢٧ .
(٢) سباين : المرجع السابق -- ص ٧ .
(٣) جونز : المرجع السابق -- ص ١٨١ -- ١٨٢ .
(٤) سباين : المرجع السابق -- ص ١٠ .
(٥) سباين : المرجع السابق -- ص ١١ .

ومن حيث الاختصاص التنفيذى : فقد كانت لها حق الإشراف على الموظفين الذين يرشحون لتولى المناصب العامة ، وتمثل هـذا الإشراف فى صورتين[1] :

الأولى : النظر فى صلاحية المرشحين ابتداء قبل توليهم الوظائف . والنظر فى الطعون المقدمة فيهم .

الأخرى : وكانت فى نهاية مدة خدمة الموظف حيث كان ملزماً بتقديم حساب عن الأعمال التى قام بها ، ويسأل الموظف فى حالة ثبوت أى خطأ أو تقصير .

وكذلك كانت المحاكم تقوم برقابة الحسابات العامة وصرف الأموال العامة[2] .

وأما من حيث الاختصاص التشريعى : فقد تمثل فى حقها فى مراقبة التشريع الصادر من الجمعية أو المجلس من حيث المخالفة للقانون القائم أو عدم المناسبه أو حتى عدم الصلاحية [3] — ابتداء — .

وكان من حق أى مواطن أن يطعن بالبطلان فى مواجهة أى تشريع أمام المحكمة الشعبية . وفور عملية الطعن يوقف القانون ، حتى يصدر حكم بشأنه[4] .

ويتبين مما تقدم أن نظام الحكم فى مدينة أثينا قام على أساس اعتبار القضاء — وهو رمز العدالة — الحارس أو الأمين على كفالة احترام القانون من جانب الحاكم والمحكوم على السواء [5] ، وكانت محاكم أثينا حجر الزاوية فى النظام الديمقراطى لتلك المدينة [6] . وفى سبيل إقامة هذا النظام على أساس الديمقراطية الحقة ، كان لا بد لكل مواطن مهما كان فقيراً ، أن يهيأ له الوقت لممارسة حقوقه السياسية ، فتقرر أجراً لذلك منذ عهد « بركليس » .

وقد كانت هذه الأجور — فى البداية — مقصورة على أعضاء المجلس والقضاة . وابتداء من (القرن الرابع ق.م) خصص أجر للمواطنين الذين يحضرون جلسات الجمعية . وقصر على أوائل الحاضرين من العدد القانونى [7].

---

(١) د. أنور رسلان : المرجع السابق — ص ٢٨ .
(٢) سباين : المرجع السابق — ص ١١ .
(٣) جونز : المرجع السابق — ص ١٧٩ .
(٤) د. إبراهيم درويش : المرجع السابق — ص ١٩ .
(٥) د. فؤاد العطار : المرجع السابق — ص ١٩ .
(٦) سباين : المرجع السابق — ص ١٠ .
(٧) جونز : المرجع السابق — ص ٩ .

ثانياً: تقييم الديمقراطية الأثينية

ثمة مآخذ عديدة على التجربة الديمقراطية الأثينية بعضها موجه من قبل الفلاسفة والمؤرخين القدماء والبعض الآخر من المحدثين .

(أ) أهم انتقادات القدماء على ديمقراطية أثينا :

لقد وقف معظم الفلاسفة والمؤرخين القدماء موقفاً معارضاً من تجربة أثينا وأهم مآخذهم عليها :

١ - أنها قررت الحرية للجميع [١] :

ويبدو أن هذه الحرية لم تعجب أفلاطون ، ولذلك نجده يقول ناعياً : « أنه فى ظل الديمقراطية تملأ الحرية والصراحة المدينة ، ولكل أن يفعل ما يشاء » ثم هو يسهب فى النتائج المؤسفة لذلك ، من أن المواطنين شيع لا يشكلون وحدة متجانسة ، كما أن الأجانب وحتى النساء والعبيد ، لهم حريتهم كالمواطنين .

والواقع أن هذا لا يعد مأخذاً . فللأثينى أن يزهو بأن الأجانب والعبيد كانوا يعاملون معاملة فريدة فى أثينا بالمقارنة ببقية المدن الإغريقية [٢] .

٢ - أنها قررت نوعاً من المساواة بين الصالحين وغير الصالحين :

وهذه النوعية من المساواة لا تعجب (أفلاطون) إذ كيف يتساوى الصالح والطالح فى نفس الحقوق ، فالعدالة فى رأيه هى تلك التى تكرم كل فرد بما يستحقه حسب الثروة أو المولد أو العلم [٣] .

---

(١) المعروف أن الأجانب كانت لهم حقوقهم المدنية دون السياسية وكذلك العبيد المحررين ، أما بقية العبيد فلم يكن لهم شىء من ذلك إلا أنهم عوملوا معاملة طيبة على وجه الإجمال .

(٢) جونز : المرجع السابق — ص ٧٢ .

(٣) جونز : المرجع السابق — ص ٧٣ .

ويبدو أن الفلاسفة قصدوا أن الديمقراطية الأثينية فى تقريرها للمساواة بين المواطنين الأثينيين ، قد أهملت الكفاءات . ولكن هذا ليس صحيحاً فبرغم أن الأثينيين اعتزوا بمبدأ المساواة أمام القانون لكل المواطنين (عدا الأجانب والعبيد والنساء) وفى إعداد السياسة العامة عن طريق حق كل مواطن فى الكلام والتصويت فى الجمعية (ولذلك لجأوا للقرعة كأسلوب مثالى فى المساواة فى نظرهم) إلا أنهم مع ذلك لم يهملوا الكفاءات فى المناصب الكبرى ، فقد رأينا أن مناصب — القواد العشرة — كانت بالانتخاب المباشر مع شروط خاصة فيهم ، وكذلك اشترطوا شروطاً معينة فى بقية المناصب .

٣ — أن السيادة فيها للأغلبية لا للقانون :

ولهذا نجد (أرسطو) يقول : « إن غالبية الشعب هى الحاكمة بدلا من القانون ، يحدث هذا عندما يكون للقرار فاعاية أكثر من القانون » ، فهو يفهم القانون على أنه نص جامد لا يقبل التغيير ، وقد وضعه مشرع غير منحاز ولا يجوز فى بلد مثالية أن تعاوه إرادة الشعب التى لا يعنيها إلا مصلحتها الذاتية (١) .

لكن هذا قد يصدق على تلك النظم من الديمقراطية المتطرفة والتى تتخطى فيها الأغلبية فى الجمعية القوانين القائمة لأسباب ذاتية .

وبالنسبة لديمقراطية أثينا فلم يكن الحال هكذا دائماً ، وإن صدق على بعض الفترات ، فقد كان من ضمن القواعد التشريعية عندهم أن من طرح اقتراحاً مخالفاً لقانون قائم كان عرضة للعقوبات القاسية . ثم تقرر (فى القرن الخامس ق.م) أن الإضافات التى تلحق بالقانون تعدها لجنة تشريعية خاصة وتعرض على المجلس والجمعية . ثم (بعد ٤٠٣ ق.م) أدخل إجراء محكم دقيق لمراجعة القانون ، وبذلك خرج الأمر من يد الجمعية ، ففى كل سنة كانت الجمعية تراجع القوانين القائمة ، وتقترع عليها قسما قسما فيما إذا كان من الواجب أن تبقى أو تعدل ، فإذا ما تقرر

---

(١) جونز : المرجع السابق — ص ٨٠ — ٨١ .

تعديل قانون ما ينظر فى البديل من قبل محكمة شعبية (من ٥٠١ إلى ١٠٠١ مشرع) ثم تجرى المفاضلة بين القديم والمقترح وتناقش قانونياً ، ويعين مقرر للدفاع عن القوانين القديمة من قبل الجمعية — ثم يصدر المشرعون حكمهم .

ولكن إلى أى مدى روعى ذلك فى التطبيق ؟ ذلك موضع خلاف (١) .

٤ — أنها كانت لصالح الأغلبية الفقيرة على حساب الأقلية الغنية :

ولم تكتف الأغلبية بالضرائب المفروضة على الأغنياء ، بل تجاوزت ذلك إلى اتهام الأغنياء بأمور ملفقة ومصادرة أموالهم .

والحق أنه من الصعب القول ما إذا كانت الديمقراطية الأثينية قد استغلت الأغنياء لصالح الفقراء .

ففى توزيع السلطات السياسية والنفوذ كان الأغنياء يفوزون بنصيب عادل ، بينما ساد الفقراء فى المهام الصغرى وفى المجلس وفى دائرة المحلفين أما فيما يختص بالمناصب العسكرية الرئيسية والدبلوماسية والمالية ، فقد كان يختار لها عادة الرجال من ذوى الحسب والثروة . وكذلك فإن معظم الخطباء الموجهين للسياسة فى الجمعية كانوا من الموسرين (٢) .

ومع ذلك فقد حصل بعض التجاوزات للأغنياء — خاصة فى أعقاب سقوط أثينا — حيث كانت الدولة مفلسة ويبدو أن السبب فى هذه التجاوزات أن (أثينا) ككل الدول القديمة قد اعتمدت فى تنفيذ القانون على خدمات رجال المباحث ، الذين استغلوا الأغنياء ، خاصة ذوى الضمائر الملوثة منهم أو الذين يكرهون مواجهة محنة المحاكم العامة .

ومن ناحية أخرى كانت أثينا تعيش من اليد للفم ، وكانت تعتمد على العقوبات التى تفرضها المحاكم كمصدر منتظم للدخل ، وفى ذلك وازع يغرى المحلفين على التصويت فى صالح الخزانة حينما يدركها العجز . ومع ذلك ،

(١) جونز : المرجع السابق — ص ٨١ — ٨٢ :
(٢) جونز : المرجع السابق — ص ٨٤ .

لم تكن هذه المساوئ وقفاً على النظام الديمقراطى ، فالأباطرة الرومان عندما كان يصيبهم عجز فى المال ، يشجعون المخبرين ، ويصلحون المالية بالمصادرات .

هذه هى الانتقادات الأساسية التى ذكرها الفلاسفة ، ضد الديمقراطية الأثينية ، بعضها موجه إلى مساوئ أقرها الديمقراطيون ، هى الخروج على القانون وإهدار الجمعية له بتشريعات تنفيذية ، ثم نهب الفقراء للأغنياء وإن كان الفلاسفة قد اعتبروا هذه المساوئ دخيلة على مبادئ الديمقراطية . ومع ذلك فلم يكن الأثينيون بمنأى عن اللوم .

ولكن يبدو أن هذه المآخذ فى مجموعها مبالغ فيها ، وربما كان الأثينيون على حق فى ادعائهم ، أن مثل هذا العنف المستبد كان من خصائص النظام الأوليجارشى أكثر مما هو من خصائص نظامهم (١) .

(ب) انتقادات المعاصرين للديمقراطية الأثينية :

وتتلخص فى الآتى :

١ ــ الديمقراطية الأثينية كانت عالة على الإمبراطورية :

فالأجر الذى كان جزءاً أساسياً من هذا النظام ، إنما كان يقوم على الجزية التى كان يدفعها حلفاء أثينا ــ فى حلف ديلوس ــ وبذلك كانت الديمقراطية عالة على الإمبراطورية (٢) .

ويناقش هذا : بأن الديمقراطية ظلت قائمة فى (القرن الرابع ق.م) حين فقدت أثينا إمبراطوريتها ، وحين كان الحلف الأثينى الثانى الذى لم تدم فاعليته إلا لفترة قصيرة (٣٧٧ ــ ٣٥٧ ق.م) . ولم يكن على الإطلاق مصدر ربح لأن الاشتراكات المالية من قبل الحلفاء كانت لا تغطى نفقات العمليات العسكرية ، ومع ذلك لم تبق الديمقراطية قائمة فحسب ، بل استحدثت فى أوائل ذلك القرن نظاماً جديداً يقضى بدفع أجر مقابل حضور جلسات الجمعية .

---

(١) جونز : المرجع السابق ــ ص ٩١ .
(٢) جونز : المرجع السابق ــ ص ٩ .

ولا مراء فى أن أثينا قد استفادت مادياً من الإمبراطورية ، ولكن هذا الانتفاع لم يتوقف عليه بقاء النظام الديمقراطى ، وإنما مكن هذا الانتفاع « أثينا » من أن تغدو قوة كبرى تكفل مستوى رفيعاً من الحياة لأكبر عدد من المواطنين (١) .

٢ – الديمقراطية الأثينية كانت عالة على العبيد :

وذلك لأن الأثينيين – وحدهم – هم الذين أتيح لهم الوقت لممارسة حقوقهم السياسية ، إذ كانوا يعتمدون على العبيد – المحرومين من كافة الحقوق – فى قضاء شئونهم .

ويرد على هذا بأن الثابت تاريخياً أن غالبية المواطنين فى أثينا ، كانوا يتكسبون قوتهم بسواعدهم كصناع وأصحاب محال أو عمال ، وكان البعض يعمل فى المناجم .

فلم يعتمد غالبية الأثينيين على العبيد فى قضاء شئونهم ، ولم يكن ما ينالونه من أجر عن ممارستهم للحقوق السياسية إلا نوعاً من التعويض عما يضيع من وقت عملهم .

وعلى العموم فغالبية العبيد كانت ملكاً لأغنى العائلات التى بلغ عددها ١٢٠٠ ، أما العائلات الأخرى التى تلى هذه العائلات الغنية وعددها يتجاوز الـ ٣٠٠٠ عائلة ، فلم يتملكوا عبيداً . وهكذا كان أكثر من ثلاثة أرباع السكان لا يملكون عبيداً (٢) .

وبالرغم من أن الأثينيين عاملوا عبيدهم معاملة إنسانية ، إلا أنهم لم يلغوا الرق نهائياً ، مع أنه قد قدمت عدة اقتراحات لتحرير فئة منهم أو كلهم أحياناً خاصة فى الأزمات . فقد حدث فى (سنة ٤٠٦ ق.م) أن حرر الذكور من العبيد وذلك لتزويد السفن بالرجال فى إحدى المعارك .

---

(١) جونز : المرجع السابق – ص ١٠ ، ١١ .

(٢) جونز : المرجع السابق – ص ١٦ – ٢٧ بتصرف . وقد ذكرت بعض المصادر أن عدد العبيد كان يتراوح بين (١٥٠ ألفاً إلى ٤٠٠ ألف) ولكن هذه أرقام مبالغ فيها . والصحيح أن عددهم (٢٠ ألفاً) فقط (جونز ص ١٢١) .

ومع هذا فإن هذه الاقتراحات لم تلق نجاحاً ، بسبب معارضة الأغنياء وغيرهم من الذين كانوا يعتمدون على العبيد .

ولا يجب أن نلوم الأثينيين لأنهم لم يلغوا نظام الرق ، لأن هذا النظام كان قائماً ومسلماً به لدى معظم الشعوب ولدى معظم الفلاسفة اليونانيين بوصفه نظاماً متفقاً مع الطبيعة ، وعلينا أن نذكر أن الديمقراطية كانت ديمقراطية الشعب الأثيني بالذات (١) .

٣ ــ الديمقراطية الأثينية ديمقراطية تسلطية :

قررت الديمقراطية الأثينية « الحرية » لجميع المواطنين إلا أن هذه الحرية كانت مقصورة على حق الاشتراك فى إدارة شؤون المدينة ، التى تتمثل فى حق العضوية فى الجمعية ، وحق تولى المناصب العامة ، بدون أى تمييز بسبب المركز الاجتماعى أو الثروة ، بالإضافة إلى حق المواطن الأثينى فى حرية التفكير وإبداء الرأى (٢) . وهذه الحرية هى ما تسمى « بالحرية السياسية » .

ولكن الحريات المدنية الأخرى لم تكن معروفة عندهم ، فلم تكن هناك الحرية الشخصية ، إذ كان يصح نفى أى فرد بموافقة الشعب ، وكانت الحيـــاة الخاصة للأفراد تحت سلطة الدولة ، فقد كانت مثلا تحرم على الإنسان ألا يتزوج ويبقى أعزباً .

ولم يكن هناك حرية المعتقدات الدينية ، بمعنى أنه كان على الفرد أن يعتنق دين الدولة . ولم تكن هناك حرية أو حرمة للملكية ، فقد كانت ثروة الفرد تحت تصرف الدولة ، فكان لها ــ إذا احتاجت للمال أن تأمر النساء بتسليم المجوهرات إليها ، وأن تأمر الدائنين أن يتنازلوا عن ديونهم للـــدولة (٣) .

---

(١) جونز : المرجع السابق ــ ص ١٥ .
(٢) د. أنور رسلان : المرجع السابق ــ ص ٢٩ .
(٣) د. عبد الحميد متولى : أزمة الأنظمة الديمقراطية (دار المعارف : ٦٤ الإسكندرية) ص ٥٥ ــ ٥٧ بتصرف .

فلم يعرف المواطن الأثينى الحرية الفردية الحقيقية لأن الدولة كانت تملك سلطات شاملة ولم تكن ثمة ضمانات للأفراد فى مواجهة دولة المدينة .

ونستطيع أن نلخص مفهوم الديمقراطية الأثينية فى أنها : « ديمقراطية سياسية تقوم على أساس الاشتراك المباشر لجميع المواطنين الذكور فى ممارسة الحكم ، وتتمتع الدولة فيها بسلطات شاملة » (١) .

---

(١) د . رسلان : المرجع السابق – ص ٢٩ – ٣٠ .

المطلب الثاني

الديمقراطية ونظام الحكم عند العرب قبل الاسلام

عرفت شبه الجزيرة العربية أنظمة مختلفة للحكم باختلاف السكان إلى بدو وحضر .

فيقسم الموضوع إلى نظام الحكم عند البدو ونظام الحكم فى الحضر .

أولا : نظام الحكم عند البدو

عاش البدو فى قبائل متنقلة ، وكانت كل قبيلة تعتبر وحدة سياسية مستقلة ، وكان نظام الحكم عندهم يقوم على أساس القبيلة ، التى تجمعها رابطة الدم .

وكان للقبيلة حاكم هو شيخ القبيلة ، وقد وصل إلى هذه المرتبة لصفات معينة تميز بها ، ففرض نفسه عن طريق الاختيار الطبيعى التلقائى .

فلم تكن الرئاسة وراثية ، إلا أن الرئيس قد يخلف أباه — غالباً — إذا لقى القبول عند شيوخ العشائر ، وكان فى مثل صفات أبيه ، فالصفات الشخصية هى المعيار لأهلية الحكم عند البدو (١) .

وكان يقوم بجانب شيخ القبيلة مجلس مكون من شيوخ العشائر ، وبعض الأفراد الذين تميزوا بصفات خاصة ، كالشجاعة أو الفصاحة أو الحكمة ، وهؤلاء يكونون ما يسمى بمجلس شورى القبيلة .

وكان رئيس القبيلة يشاور — بحكم التقاليد والعرف — هذا المجلس ويستمع إلى رأيه فى الشئون العامة ، لاسيما المتعلقة بإعلان الحرب والأسرى والصلح وما يمس نظام القبيلة العام .

(١) د. عبد السلام الترمانينى : تاريخ النظم والشرائع . ص ٣٦٣ .

ولهذا فيمكن القول أن سلطان شيخ القبيلة لم يكن مطلقاً ، فهو مقيد برأى شيوخ القبيلة فى الأمور العامة (١) ، ومن ناحية أخرى فهو سلطة معنوية مستمدة من الصفات الشخصية التى يتمتع بها ، ولذلك لم يكن يملك القوة المادية لتنفيذ حكمه إلا بموافقة مشيخة العشيرة (٢) .

وإذا نظرنا إلى مدى حرية الفرد فى ظل نظام القبيلة ، رأينا أن البدوى كائن فردى النزعة قبل كل شىء (٣) .

فكانت له حرية واسعة لا تحدها إلا بعض القيود التى تتعلق بالشرف وحفظ الذمار وغيرها . فلم تكن القبيلة ولا شيخها يتدخلان فى حرية الفرد اللهم إلا إذا وقع من أحدهم ما يخشى منه على سلامة القبيلة (٤) .

ولذلك كان للفرد أن يرفض حكم الشيخ أو رأى الأغلبية إذا كان مسنوداً بالقوة ، وإلا فعليه أن يهاجر ويلجأ إلى قبيلة أخرى (٥) .

ولهذا يمكن القول أن الأفراد تمتعوا بحقوق وواجبات متساوية ، إلا أن المرأة والرقيق حرموا من هذه الحقوق السياسية .

تقييم ديمقراطية حكم القبيلة :

يذهب بعض المؤرخين إلى القول بأن مشيخة العشيرة كانت فى الواقع طرازاً من الحكم الديمقراطى القديم (٦) ، ويذهب آخرون إلى أن نظام الشورى الذى طبقه الإسلام وتوسع فيه فيما بعد ، كان موجوداً عند

---

(١) د. عبد السلام الترمانينى : المرجع السابق – ص ٢٦٤ .

(٢) د. على إبراهيم حسن : التاريخ الإسلامى العام (النهضة المصرية ١٩٧٢) ص ٤٩٢ .

(٣) د. راشد البراوى : القرآن والنظم الاجتماعية المعاصرة (النهضة العربية ١٩٧٥) ص ١٨ .

(٤) د. مصطفى الرافعى : الإسلام نظام إنسانى (بيروت ١٩٥٨) ص ١١ .

(٥) د. محمد رأفت عثمان : رياسة الدولة فى الفقه الإسلامى (دار الكتاب الجامعى ١٩٧٥) ص ٣ .

(٦) د. على إبراهيم حسن : المرجع السابق – ص ٤٩٢ (وقد نقله عن محمد محمود جمعه – النظم الاجتماعية والسياسية ص ١٧٧) .

العرب بصورة أصغر وبطريقة بدائية مختصرة [1] ، وتطرف آخرون فاعتبروا مجلس العشيرة أشبه « بمجلس الشيوخ » فى النظم الدستورية المعـــاصرة [2] .

ولكن الأقرب إلى الاعتدال أن نقرر أنه نوع من الشورى البدائية المختصرة — فقد كانت فئات من القبيلة محرومة من هذه الشورى ، بالإضافة إلى افتقاد هذه الشورى لقوة التنفيذ .

ثانياً: نظام الحكم في الحضر

اختلف نظام الحكم فى الحضر عن نظام الحكم عند البدو . والمقصود بالحضر هنا : الممالك العربية القديمة والمدن الكبرى فى شبه الجزيرة العربية .

(أ) نظام الحكم فى الممالك العربية القديمة :

قامت فى بلاد العرب عدة ممالك بعضها فى الشمال وبعضها الآخر فى الجنوب .

ففى الجنوب — فى اليمن — قامت عدة ممالك اشتهر فيها مملكة معين وسبأ وقتبان . وكان يحكمها ملوك يتمتعون بالسلطة الدينية والمدنية ، وينتقل الملك فيهم بالوراثة ويستمد الملوك سلطتهم فى الحكم من الآلهة ، ومع هذا فإن حكمهم لم يكن استبدادياً ، بل كان يقوم على الرأى والمشورة ، فقد كانت لهم مجالس استشارية [3] تتألف من رجال الدين ومن حكام الأقاليم وكبار الموظفين — فكان الملك يرجع إلى هذه المجالس فى بعض الأمور العامة ، إلا أن هذا لم يستمر طويلا ، إذ أنه فى القرن الثانى بعد الميلاد تحول الأمر إلى الاستبداد [4] .

---

(1) د . مصطفى الرافعى : المرجع السابق — ص ١٠ .

(2) د . يعقوب محمد المليجى : مبدأ الشورى فى الإسلام (مع المقارنة بمبادئ الديمقراطية الغربية والنظام الماركسى) مؤسسة الثقافة الجامعية ، الإسكندرية ، بدون تاريخ ص ٧٣ .

(3) يدل لذلك أن ملكة سبأ شاورت قومها فى شأن كتاب سليمان عليه السلام ﴿ قالت يا أيها الملأ أفتونى فى أمرى ما كنت قاطعة أمراً حتى تشهدون ﴾ الآية ٣٢ من سورة النمل .

(4) د. عبد السلام الترمانينى : المرجع السابق — ٢٦٤ — ٢٦٥ .

وفى الشمال الشرقى قامت مماكة الحيرة ، وفى الشمال الغربى قامت دولة الغساسنة ، ولكن القبيلة كانت وحدة نظامهما السياسى والاجتماعى (١) .

وكذلك فى وسط الجزيرة قامت مماكة كندة (٤٨٠ — ٥٢٩م) ولم تعمر إلا لخمسين عاماً (٢) .

(ب) نظام الحكم فى المدن العربية الكبرى :

وأشهر هذه المدن مكة والطائف ويثرب . وكانت مكة من بين هذه المدن لهـــا المكانة العظمى بحكم أنهـــا مركز الديانة للقبـــائل العربيـــة فى الجاهليـــة .

وكان يحكم مكة عدة رجال من الأسر الكبيرة ، قسموا الأعمال العامة فيما بينهم . وكان رئيس هؤلاء أكبرهم سناً (٣) وهو فى نفس الوقت رئيس — دار الندوة — وفى هذه الدار كانوا يجتمعون ويتشاورون فى أمورهم المختلفة ، ولم يكن يسمح بدخولها إلا لمن بلغ من العمر أربعين ســـنة على الأقـــل (٤) .

وكذلك يسمح بدخولها من بين الشباب من عرف بسداد الرأى (٥) .

ولم تكن أهمية الدار مقصورة على الجوانب السياسية والعسكرية ، بل كانت تخرج منها وتفد إليها القوافل التجارية ، وفيها أيضاً كانوا يزوجون بناتهم .

وعندما ظهر الإسلام فقدت هذه الدار أهميتها كمقر سياسى إذ حل محلها المسجد عند المسلمين (٦) .

وبالنسبة لتكييف نظام الحكم فى مكة فقد ذهب البعض إلى أن حكومة

---

(١) د . محمد رأفت عثمان : المرجع السابق — ص ١٠ .
(٢) د . محمد رأفت عثمان : المرجع السابق — ص ٧ .
(٣) د . محمد رأفت عثمان : المرجع السابق — ص ٨ .
(٤) د. يعقوب محمد المليجى : مبدأ الشورى فى الإسلام — ص ٨٠ .
(٥) د. عبد السلام الترمانينى : المرجع السابق — ص ٢٢٦ ولذلك دخلها « أبو جهل » وهو فى (سن الثلاثين) وحكيم بن حزام وهو ابن (١٥ سنة) .
(٦) د. يعقوب محمد المليجى : المرجع السابق ص ٨١ .

مكة تمثل نظام « حكومة المدينة » عند العرب قبل الإسلام ، وأن هناك شبهاً كبيراً بين هذا النظام ونظام حكومة المدينة اليونانية ، بدعوى أننا « نجد فيها صورة من النظام السياسى تختلف عما رأيناه فى كل من الممالك العربية القديمة أو فى نظام العشيرة » وأيضاً لأن بعض المؤرخين يذهبون إلى أنه نوع من الحكومة الجمهورية (١) .

ومن جانب آخر يذهب البعض الآخر إلى أن النظام السائد هو النظام القبلى ، وأن الروح القبلية تسيطر عليها ، بل نجد العربى مع وجوده فى المدن لا يعرف الانتساب إليها بل لا ينتسب إلا إلى قبيلته فلم يعرف العرب الانتساب إلى المدن إلا فى القرن الثانى الهجرى (٢) .

وفى رأيى أن نظام حكومة مكة يختلف عن نظام الحكومة فى المدن اليونانية القديمة اختلافاً كبيراً . وفى نفس الوقت يختلف عن النظام القبلى السائد عند البدو ، وأنه نوع من النظام القبلى المتطور .

تقييم ديمقراطية حكومة مكة :

كانت حكومة مكة تتبع أسلوب الشورى فى الحكم ، وقد تمثل ذلك فى المناقشات التى كانت تدور فى — دار الندوة — والتى اعتبرت مجمعاً لأمور قريش العامة والخاصة .

ومع التسليم بوجود هذا القدر من الشورى إلا أنه يجب عدم الاغترار ، والمغالاة فى ذلك ، ويجب أن توضع هذه الشورى فى حجمها الطبيعى ، ولهذا انتقد بعض الباحثين هذا الاتجاه المغالى مبينين أوجه النقص فى هذه الشورى ، فذكروا الآتى (٣) :

---

(١) د. يعقوب محمد المليجى : المرجع السابق ص ٧٨ وقد أشار إلى رأى الدكتور حسن إبراهيم حسن فى كتابه تاريخ الإسلام الجزء الأول ، ١٩٥٧ ص ٤٧ .

(٢) د. محمد رأفت عثمان : المرجع السابق — ص ٨ وقد أشار إلى كتاب « مكة والمدينة » للأستاذ أحمد إبراهيم الشريف ص ٢٣ .

(٣) الأستاذ ظافر القاسمى : نظام الحكم فى الشريعة والتاريخ (دار النفائس بيروت ١٩٧٤) ص ٦٥ .

١ — أن ما كان يبرم فى دار الندوة إنما كان يقوم به سادات قريش وحدهم من دون الناس ، وهو بعد غير ملزم لأحد من القرشيين إلا إلزاماً معنوياً ، قد يرضاه الناس فيتبعونه ، وقد يأباه الناس أو بعض الناس فيتجنبونه ، وليس لأحد سلطان على المتمرد ، ولم تكن عندهم أية وسيلة لإرغامه ، وإنما كان ذلك كله فى حدود التضامن القبلى ، والفرق بين الشورى التى تلزم الناس كافة وبين التضامن القبلى بعيد لا يخفى على أحد .

٢ — أن هذه الدار ، وما كان يجرى فيها ، كان خاصاً بقريش وحدها لا يشركها فيه أحد من العرب ، ومعنى ذلك أن القبائل الأخرى كانت تجرى على سننها ، غير تابعة لهذه الأعراف والتقاليد التى كانت تتبعها قريش ، وفرق كبير بين أن يكون العرف — وإن شئت قلت التشريع خاصاً — وبين أن يكون ملزماً للناس كافة .

ويبدو أن الأستاذ الباحث ، يورد هذه الملاحظات على نظام حكومة مكة ، وفى ذهنه ، مفهوم الشورى الإسلامية ذات الصبغة الإنسانية العامة .

ولكن نحن لا نقيم نظام الحكم المكى فى ظل هذا التصور .

وصحيح أن هذا النظام القبلى كان مقصوراً على قريش ، وأنها افتقدت قوة الإلزام ، وأن بعض فئات المجتمع حرم من المشاركة فيه .

ولكن — مع ذلك — فإنه تميز بأسلوب من الشورى المميزة ، بالمقارنة بالأنظمة الأخرى المعاصرة لنظام حكومة مكة .

الباب الأول

الشورى

يقتضى الكلام عن الشورى أن ندرسها من ثلاثة جوانب :

الأول : حكم الشورى ، من حيث عرض موضوعها – ابتداء – فهل يجب على ولى الأمر أن يستشير أهل الشورى أم يندب له ذلك ؟

الثانى : نتيجة الشورى ، حينما يتم التصويت وتسفر النتيجة عن رأى معين . فهل هذه النتيجة ملزمة لولىّ الأمر أم معلمة ؟

الثالث : أهل الشورى ، من هم ؟ وما شروطهم ؟ وكيف يختارون ؟ .

وترتيباً لما سبق قسمنا هذا الباب إلى ثلاثة فصول :

الفصل الأول : حكم الشورى .

الفصل الثانى : نتيجة الشورى . . هل هى ملزمة أم معلمة ؟ .

الفصل الثالث : أهل الشورى .

الفصل الأول

حكم الشورى

ندرس حكم الاستشارة بالنسبة لولى الأمر ،
وهل هو من باب الوجوب أو الندب ؟
ولما كان العلماء مختلفين فى هذا الأمر على قولين هما :
الوجوب والندب ، فقد عرضناهما فى مبحثين :

المبحث الأول : أدلة القائلين بالوجوب .

المبحث الثانى : أدلة القائلين بالندب .

حكم الشورى

تمهيـــــد :

تعنى « الشورى » — بصفة عامة — أن يطلب الإنسان رأى غيره فى مسألة من المسائل .

وهذا المستشير قد يكون فرداً عادياً ، يطلب النصح والرأى فى أمر من أموره الخاصة ، ولا خلاف فى استحباب الشورى له .

وقد يكون — ذو ولاية عامة — كالقاضى والحاكم ، وهما يستشيران فى أمور متعلقة بمصالح الغير .

إلا أن الاستشارة بالنسبة للقاضى تكون فى قضية من القضايا المتعلقة بمصالح أفراد معينين ، ولا خلاف فى استحباب ذلك عند الجمهور .

وأما الاستشارة بالنسبة للحاكم فإنما تكون فى الأمور العامة المتعلقة بمصالح الأمة المختلفة ، كسن القوانين وإعلان الحرب والصلح والمعاهدات وما شابه ذلك من الأمور التى نطلق عليها بـ « القضايا العامة » . وهذه النوعية من الشورى هى محل بحثنا .

فما رأى الفقهاء فى هذه المسألة ؟ .

اختلف العلماء فى حكم الشورى بالنسبة للحكام من حيث الوجوب أو النـــدب .

فإذا كانت الشورى أمراً واجباً ، كان ولى الأمر ملزماً أن يأخذ بها بحيث يكون آثماً إذا تركها .

أما إن كانت مندوبة فلا حرج على ولى الأمر بتركها .

ويبدو أن هذه الخلافية مبنية على خلافية أخرى هى :

هل الشورى واجبة بالنسبة للرسول صلى الله عليه وسلم أم هى جائزة ومستحبة ؟ .

فالذين يرونها واجبة — هنا — يرونها واجبة على الحكام كذلك .

والذين لم يرونها واجبة عليه صلى الله عليه وسلم ، لم يروها واجبة على الحكام من بعده ، إلا أنهم استحبوها لهم (١) .

فنحن أمام رأيين : رأى يقول بالوجوب ، وهو اتجاه عامة المعاصرين وبعض علماء السلف (٢) .

---

(١) ذكر البعض أن الاتفاق ، حاصل على وجوب الشورى على الحكام ، وأن الخلاف فى وجوبها على الرسول صلى الله عليه وسلم .

انظر : د. سعيد عبد المنعم الحكيم : الرقابة على أعمال الإدارة فى الشريعة الإسلامية والنظم المعاصرة (رسالة دكتوراه ١٩٧٥) ص ٢١٣ .

— عبد الرحمن عبد الخالق : الشورى فى ظل نظام الحكم الإسلامى (الدار السلفية ١٩٧٥ الكويت) .

ولكن المراجع التى استندا إليها لا تؤيدهما فيما ذهبا إليه فالخلاف حاصل فى الأمرين .

(٢) ذهب إلى الوجوب من علماء السلف :

— الإمام أبو بكر الجصاص (الفقيه الأصولى الحنفى ت ٣٧٠ هـ) : أحكام القرآن (دار الكتاب العربى . بيروت) ص ٣٨٦ . حيث ذكر : « أنا مأمورون بالمشاورة » .

— الإمام فخر الدين الرازى (المفسر الأصولى الشافعى ت ٦٠٦ هـ) حيث ذكر فى تفسيره المسمى « مفاتيح الغيب » (ط ٢ ، دار الكتب العلمية ، طهران) ٩-٦٧ : « إن الرسول صلى الله عليه وسلم كان مأموراً بالمشاورة » .

— وابن خويز منداد (أبو عبد الله ، الفقيه الأصولى المالكى ت ٤٠٠ هـ) حيث نقل القرطبى عنه قوله : « واجب على الولاة مشاورة العلماء » تفسير القرطبى (دار الكتاب العربى ٦٧ القاهرة) ٤ - ٢٤٩ .

— وابن عطية المالكى (عبد الحق ، المفسر والقاضى المالكى ت ٥٤١ هـ) فقد نقل القرطبى عنه (المرجع السابق ٤ - ٢٤٩) قوله « إن الشورى من قواعد الشريعة وعزائم الأحكام ، ومن لا يستشير أهل العلم والدين فعزله واجب ، هذا مالا خلاف فيه » .

ولكن يبدو أن هذا القول الأخير ، محمول على القضاء أو الاجتهاد فى الأحكام الشرعية بالنسبة للقاضى وليس صريحاً فى شئون الحكم .

— وكذلك ذهب الهادوية إلى الوجوب . راجع : نيل الأوطار للشوكانى (وهو محمد ابن على - الفقيه المجتهد — من علماء صنعاء ت ١٢٥٠) (البابى الحلبى ١٩٦١) ٧-٢٣٩ انظر كذلك :

— قحطان عبد الرحمن الدورى : الشورى بين النظرية والتطبيق (ط ١ مطبعة الأمة ١٩٧٤ ، بغداد) ص ٥٢ — ٥٣ . حيث ذكر : أن مذهب الوجوب صححه الرافعى (ت ٦٢٣ هـ) وكذلك النووى (ت ٦٧٦) من الشافعية . وقد نقله عن البجيرمى على الخطيب (البابى الحلبى ١٣٧٠ هـ) ٤ - ٣٢٧ ولكنه لم يذكر عما إذا كان القول محمولا على القاضى فيجب عليه المشاورة أم الحاكم .

ورأى يرى الندب والاستحباب ، وهو اتجاه عامة السلف .

وسنعرض أدلة القائلين بالوجوب من القرآن والسنة ومن السوابق في صدر الإسلام مع مناقشتها ، وذلك في المبحث الأول . ثم نناقش في المبحث الثانى أدلة القائلين بالندب .

= وقال « اختاره الخطيب الشربينى فى حال الإشكال » (مغنى المحتاج ٤ - ٣٩١) ولكن هذا خاص بالقضاء كما هو مفهوم القول .

– ونقل عن بعض فقهاء المالكية أنهم يرون الوجوب وأشار إلى شرح الحطاب المطبوع مع التاج والإكليل (مطبعة السعادة بمصر ١٣٢٩ هـ) ٧-١١٧ وأيضاً ١ - ٢٧٣ .

– ذكر أن الدردير والدسوقى في الشرح الكبير ٢-٢١٢ ، ذكرا فى خصائص النبى صلى الله عليه وسلم وجوب المشاورة عليه .

المبحث الأول

القائلون بالوجوب

أولاً: الأدلة من القرآن الكريم

(أ) قوله تعالى : ﴿فما أوتيتم من شيء فمتاع الحياة الدنيا ، وما عند الله خير وأبقى للذين آمنوا وعلى ربهم يتوكلون . والذين يجتنبون كبائر الإثم والفواحش ، وإذا ما غضبوا هم يغفرون . والذين استجابوا لربهم وأقاموا الصلاة وأمرهم شورى بينهم ومما رزقناهم ينفقون﴾ (١) .

فقد بين الله سبحانه وتعالى الصفات الأساسية التي تميز المؤمنين ومدحهم بها ، وذكر من ضمن هذه الصفات أن أمرهم شورى بينهم (٢) .

وقد ذكر الله صفة الشورى بالجملة الإسمية التي تفيد الاستقرار والثبـــوت(٣) .

ومن ثم فإن وصف المؤمنين فيها بأن « أمرهم شورى » يفيد أن الشورى من خصائص الإسلام التي يجب أن يتحلى بها المؤمنون سواء كانوا يشكلون جماعة لم تقم لها دولة بعد (وكان ذلك حال المسلمين في مكة) ، أو كانوا يشكلون دولة قائمة بالفعل كما كان حال المسلمين في

---

(١) الآيات ٣٦ – ٣٨ من سورة الشورى (مكية) .

(٢) د. محمد ضياء الدين الريس : النظريات السياسية الإسلامية (الطبعة السادسة ١٩٧٦ — دار التراث – ص ٣٣٤) .

(٣) تفسير ابن كثير (أبو الفداء عماد الدين ، الحافظة المؤرخ ت ٧٧٤ هـ) (ط. ١٩٦٨) ٤-١٢٦ ، ويضيف الشيخ عبد الوهاب خلاف في كتابه السياسة الشرعية (دار الأنصار ١٩٧٧) ص ٢٦ ، قائلا : « إن الله سبحانه وتعالى جعل أمر المسلمين شورى بينهم وساق وصفهم بهذا مساق الأوصاف الثابتة والسجايا اللازمة كأنه شأن الإسلام ومن مقتضياته » .

المدينة [1] . فهى وصف ملازم للمؤمنين كالصلاة ، فإذا لم يسمح للمسلم ألأن يتخلى عن الصلاة ، فكذلك لا يسمح له بترك إقامة الشورى [2] . خاصة فى الأمور المتعلقة بالمصالح العامة .

ولقد ذكر الله ، صفة الشورى بعد صفة الصلاة ، التى هى عماد الإسلام وقبل صفة الزكاة ، فوضع الشورى بين إقامة الصلاة وأداء الزكاة من أكبر الأدلة على وجوبها [3] . ودل هذا على أنه إذا كانت الصلاة فريضة عبادية والزكاة فريضة إجتماعية ، فإن الشورى فريضة سياسية [4] .

لذا قال الإمام أبو بكر الجصاص [5] ، بعد أن ذكر الآية :

يدل على جلالة موقع المشورة لذكره لها مع الإيمان وإقامة الصلاة ويدل على أنّا مأمورون بها .

---

(١) د . محمد سليم العوا : فى النظام السياسى للدولة الإسلامية (المكتب المصرى الحديث ١٩٧٥) ص ١٠٦ – نقلا عن سيد قطب فى ظلال القرآن (ط ٧ – ١٩٧١ بيروت) ٥-٢٢٩ .

(٢) الشيخ عبد المنعم النمر : صحيفة الأهرام ٣-٦-٧٧ بتحقيق محمد إبراهيم ويقول الأستاذ عبد القادر عودة فى كتابه : الإسلام وأوضاعنا السياسية (بيروت ٦٧) ص ١٥٥ :

– « فإنه لا يكمل إيمان قوم يتركون الشورى ولا يحسن إسلامهم إذا لم يقيموا الشورى إقامة صحيحة » .

(٣) تفسير ابن كثير : (ط ١٩٦٨) ٤-١٢٦ .

(٤) د. على محمد جريشة : المشروعية الإسلامية العليا (مكتبة وهبة ١٩٧٥) ص ٢٥٤ .

وأيضاً راجع :

للأستاذ عبد المعز عبد الستار – يوسف القرضاوى – أحمد العسال : البحوث الإسلامية (١٩٦٨ قطر) ٣-٤٩ « فجعل الشورى نسقاً للصلاة والاستجابة لأمر الله ، فهى حتم وواجب مثلهما » . وللأستاذ عبد الكريم الخطيب : الوعى الإسلامى – العدد ٦٩ (كويت) (رمضان ٩٠ ، أكتوبر ١٩٧٠) ص ٤٣ . حيث يقول :

« فى هذا أمر ملزم للمسلمين بالشورى فى أمورهم ، حيث اقترن قوله تعالى بركنين من أركان الدين وتوسطهما . . فكان حكم الشورى حكمهما من حيث الوجوب والإلزام فالآية خبر يراد بها الأمر والإلزام » ويقول الشيخ محمود شلتوت فى كتابه : الإسلام عقيدة وشريعة (١٩٦٨ الطبعة الرابعة) ص ٤٥٩ : « فى الكتاب الكريم سورة عرفت باسم سورة الشورى وقد سميت بذلك لأنها السورة الوحيدة التى قررت « الشورى » عنصراً من عناصر الشخصية الإيمانية الحقة » .

(٥) أحكام القرآن : الجصاص . ج ٣ ص ٣٨٦ .

المنـــاقشة :

وقد نوقش هذا الاستدلال من وجهين :

الوجه الأول : دعوى الخصوصية :

لأن الآيات نزلت فى الأنصار ، فهى خاصة بهم . فقد كان الأنصار فى المدينة قبل قدوم النبي صلى الله عليه وسلم إذا أرادوا أمراً تشاوروا فيه ثم عملوا عليه ، فمدحهم الله تعالى به (١) .

وقال آخرون : بل تشاورهم واجتماعهم فى دار أبى أيوب ، على الإيمان والنصرة للرسول صلى الله عليه وسلم ، حين سمعوا بظهوره (٢) .

ويؤيده ، المروى عن ابن عباس وقتادة (٣) : أن السورة مكية إلا أربع آيات منها أنزلت بالمدينة (٤) .

---

(١) تفسير القرطبى للإمام (أبو عبد الله محمد بن أبى بكر القرطبى المفسر المالكى ت فى مصر ٦٧١ هـ) ١٦-٣٦ .

(٢) تفسير القرطبى : المرجع السابق ١٦٠-٣٦ .

(٣) هو : قتادة بن دعامة : (مفسر ، حافظ ، ثقة ، من أهل البصرة ت ١٠٨ هـ) ..

(٤) تفسير القرطبى – المرجع السابق – ص ١٦-٣٦ .

وأيضاً :

– تفسير الطبرى ج ٢٥ ص ٢٣ . (ط ٢ دار المعرفة ١٩٧٢ بيروت)

– تفسير غرائب القرآن : للنيسابورى (أبو عبد الله ، الحاكم ، الشافعى وله المستدرك على الصحيحين ، أخذ عليه تساهله رغم أنه كان حافظاً ت ٤٠٥ هـ) الكتاب بهامش تفسير الطبرى (ط ٢ دار المعرفة ١٩٧٢ بيروت) المجلد ١١ الجزء ٥ ص ١٩ وجزء ٢٥ ص ١٩ .

– زاد المسير فى علم التفسير : لابن الجوزى (المفسر الفقيه الحنبلى ت ٥٩٦ هـ) ٧-٧٠

– تفسير الجلالين : للإمامين : جلال الدين محمد بن أحمد المحلى وجلال الدين عبد الرحمن ابن أبى بكر السيوطى – مطبوعات مكتبة محمد هاشم الكتبى ، دمشق ١٩٥٨ ، ص ٦٣٨ .

– أحكام القرآن : ابن العربى (محمد بن عبد الله ، الإمام الحافظ القاضى المالكى ت ٥٤٣) ٤-١٦٥٥ .

قال : ﴿ وأمرهم شورى بينهم ﴾ يعنى به الأنصار .

– روح المعانى : للألوسى (شهاب الدين - العالم المفسر ت ١٢٧٠ هـ ١٨٥٢ م) ج ٢٥ ص ٤٦ ، قال : « قيل نزلت فى الأنصار » .

– الكشاف : للزمخشرى (المفسر والأصولى واللغوى ت ٥٢٨) ، (دار الكتاب العربى بيروت ، الطبعة الأولى) بدون تاريخ ١/٢٢٨ .

وأجيب عن الوجه الأول : بعدم التسليم بالخصوصية وذلك لأمرين :

الأول :

أن أكثر الروايات على أن سورة الشورى كلها مكية ، وعلى ذلك الجمهور (١) .

ونجد أن المراجع التى ذكرت أن هذه الآيات نزلت فى الأنصار ونسبت الرواية لابن عباس وقتادة ، إما لم تذكر السند أو ذكرت الرواية بصيغة التضعيف (٢) .

ثم إن بعض التفاسير وإن ذكرت أن الآيات نزلت فى المدينة إلا أنها لم تخصصها بالأنصار بل صرحت بأنها عامة فى الأنصار والمهاجرين (٣) .

ثم إن بقية التفاسير على مكية السورة كلها ولم تستثن شيئاً .

---

(١) زاد المسير : ٣-٣٧٠ .

وفيه « وهى مكية ، رواه العوفى وغيره عن ابن عباس ، وبه قال الحسن ، وعكرمة ، ومجاهد ، وقتادة والجمهور . . » .

– والعوفى : هو « عطية العوفى ، قال الحافظ فى التقريب : صدوق يخطئ كثيراً » وقال الذهبى فى الميزان : « ضعيف » وقد اتهم بالتدليس أيضاً . راجع الترجمة : سلسلة الأحاديث الضعيفة للشيخ ناصر الدين الألبانى ١-٣٥ .

– وعكرمة : هو « أبو عبد الله عكرمة البربرى ، مولى ابن عباس ، كان فقيهاً عالماً بالتفسير والسنة إلا أنه رأى رأى الخوارج ، ولهذا تجنبه الإمام مالك والإمام مسلم فلم يرويا له ، بالمدينة ت ١٠٧ هـ (ومجاهد هو : مجاهد بن جبر : تابعى مفسر من أهل مكة ، كان شيخ القراء والمفسرين ، أخذ التفسير عن ابن عباس ت ١٠٤ هـ) ، انظر الترجمة : الشورى بين النظرية والتطبيق ص ٩٧ و ١١٨ .

(٢) زاد المسير ٣ ـ ٣٧٠ حيث قال « وحكى عن ابن عباس وقتادة قالا : إلا أربع آيات . . » .

– وراجع : الدر المنثور فى التفسير بالمأثور للإمام السيوطى ت ٩١١ هـ (دار الثقافة بيروت) جـ ٦ ص ٢ حيث يقول « أخرج ابن مردويه عن ابن عباس ، قال : نزلت عسق ، بمكة » ومثله نقل عن ابن الزبير . ويلاحظ أن السيوطى ، لم يرو شيئاً فى الدر المنثور يفيد أن الآيات نزلت فى الأنصار ، ولم يذكر أى أثر عن ابن عباس أو غيره يفيد هذا المعنى .

(٣) تفسير ابن عباس (على هامش الدر المنثور للسيوطى ت ٩١١ هـ) – دار الثقافة بيروت ٦-٦ حيث قال : « وهى كلها مكية إلا خمس آيات نزلت فى أبى بكر وأصحابه « يعنى الأنصار والمهاجرين فإنهن مدنيات » .

وبذلك تسقط دعوى الخصوصية ويتضح لنا أن الآيات تبين أن الشورى صفة مقررة وملازمة للمجتمع الإسلامى فى مكة قبل أن تقوم دولـــة الإسلام فى المدينة .

وهذا هو معنى العموم هنا .

الثـــانى :

وحتى على التسليم بأن الآيات خاصة بالأنصار ، فإنه قد تقرر فى الأصول أن العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب ، خاصة وأنه لا تأثير لخصوصية السبب هنا .

الوجه الثانى :

لا دلالة فى قوله تعالى ﴿وأمرهم شورى بينهم﴾ على الوجوب ، لأن الآية تبين أن الشورى صفة ممدوحة فى المؤمنين ، ولا يستلزم هذا أكثر من أن تكون مندوبة . فالآية تدل على الندب (١) .

وأجيب عن هذا الوجه :

بأن الله مدح المؤمنين العاملين بالشورى ، ومعنى ذلك أن هذه الصفة مطلوب تحققها — على الدوام — فى المجتمع الإسلامى . وهذا يعنى أنها صفة ملازمة لهم ، يجب عليهم أن يحافظوا على استمرارها فيهم ، ومن ثم فهى واجبـــة .

وورودها بالجملة الإسمية الخبرية ، أبلغ فى الثبوت واللزوم (٢) . وذكرها بين واجبين يؤكد وجوبها .

ونوقش هذا الجواب : بأن ملازمة صفة الشورى للمسلمين لا تعنى

---

(١) لهذا يقول أستاذنا الدكتور مصطفى كمال وصفى — مجلة الأزهر — ج ٩ سنة ٤٣ . (ذو القعدة ٩١ ، ديسمبر ٧١) ص ٨٤٨ : (أن الآية تقرر خبراً ولا تأمر بإنشاء) .

(٢) راجع : روح المعانى : للألوسى ٢٥ - ٤٦ ، قوله : «وجيء بالجملة الإسمية مع أن المعطوف عليه جملة فعلية ، للدلالة على أن التشاور كان حالهم المستمرة ، قبل الإسلام وبعده » .

بالضرورة أنها واجبة ، وكذلك ذكرها بين واجبين لا يستلزم الوجوب ، لجواز كونها مندوبة .

الرد : ورد بأن ملازمة هذه الصفة وجريانها مجرى العادة المتكررة ، حتى أصبحت نظاماً راسخاً – في العهد النبوى والراشدى – وعدم النقل – ولو مرة – بأن هذه العادة تخلفت ، كل ذلك يعنى بالضرورة أنها واجبة وإلا لو كانت – مندوبة – فحسب ، لنقل تخلفها ولو مرة ، كما هو شأن المندوب . وعلى ذلك فذكرها بين واجبين يؤكد هذا الوجوب .

(ب) قوله تعالى : ﴿ فبما رحمة من الله لنت لهم ولو كنت فظاً غليظ القلب لانفضوا من حولك فاعف عنهم واستغفر لهم وشاورهم فى الأمرفإذا عزمت فتوكل على الله . إن الله يحب المتوكلين ﴾ (١) .

فهذا النص صريح فى وجوب المشاورة لأن ظاهر الأمر للوجوب إلا إذا صرفته قرينة عن ذلك ولا قرينة صارفة عن الوجوب هنا (٢) .

وقد نزلت هذه الآية بعد غزوة – أحد – التى استشار الرسول صلى الله عليه وسلم المسلمين فى الخروج إلى عدوهم أو البقاء فى المدينة – وكان رأى رسول الله صلى الله عليه وسلم البقاء – ولكن أخذ برأى الغالبية الذين أشاروا بالخروج . ثم كان من أمر مخالفة الرماة لأمر النبى صلى الله عليه وسلم وهزيمة المسلمين . فنزلت هذه الآية تأمر الرسول بالعفو عن المخطئين وأن يستمر على دوام المشاورة ، وألا تكون هذه النتيجة – أى الهزيمة – مانعة من الاستمرار فى الشورى . ذلك لأنه لو حصل الخطأ مرة فصواب المشاورة أكثر من خطئها .

ونزول الأمر بالشورى فى مثل هذا الظرف يؤكد وجوبها ، ولهذا فالأمر هنا للوجوب ، ومن ثم يعتبر قاعدة ملزمة لجميع من يأتى بعده – عليه الصلاة والسلام – ويحل محله بهذه الصفة (٣) .

---

(١) الآية ١٥٩ من سورة آل عمران (مدنية) .

(٢) د. عبد الكريم زيدان : الفرد والدولة فى الشريعة الإسلامية (مكتبة المنار . الكويت ١٩٦٥) . ص ٣٢ – ٣٣ .

– د. محمد سعاد جلال : صحيفة الجمهورية فى ٩-٢-١٩٧٧ .

(٣) عبد الرحمن عبد الخالق : الشورى فى ظل نظام الحكم الإسلامى (الدار السلفية – كويت ١٩٧٥) ص ٣٦ .

المنـــاقشة :

وقد نوقش هذا الدليل بثلاثة أوجه :

الوجه الأول :

أن الأمر فى قوله تعالى ﴿ وشاورهم ﴾ صرف عن الوجوب إلى الندب ، لأن الرسول صلى الله عليه وسلم ليس بحاجة للشورى (١) فقد أغناه الله بتوفيقه للصواب ، وبالوحى عن الشورى (٢) .

ويذهب معظم المفسرين إلى أن الأمر هنا للندب . وينقلون روايات عديدة — بعضها عن كبار التابعين — فى المعنى المقصود أو الحكمة من هذا الأمر المندوب ، وهذه أهمها :

١ — أنه لتطييب نفوس الصحابة ، واستجلاب مودتهم ، ورفع أقدارهم (٣) .

---

(١) الدر المنثور : للسيوطى ٢-٩٠ ، روح المعانى للألوسى ٤-١٠٦ السنن الكبرى للبيهقى ٤-١٠٦ وقد رووه عن الحسن (الحسن بن يسار البصرى ، تابعى وإمام أهل البصرة ولد بالمدينة وتوفى بالبصرة سنة ١١٠ هـ) .

انظر الترجمة الشورى بين النظرية والتطبيق ص ٤٨ وقال ابن سعد فى ترجمته : «كان عالماً جامعاً ثقة — ما أرسله ليس بحجة » وحتى لو فرض أن الحسن وصل الحديث وأسنده ولم يصرح بالتحديث أو السماع كما لو قال : (عن سمرة) أو (عن أبى هريرة) لم يكن حديثه حجة ، فهو لم يسمع عن أبى هريرة ، قال الحافظ الذهبى فى « ميزان الاعتدال » «كان الحسن كثير التدليس ، وعدوا ما كان له عن أبى هريرة فى جملة المنقطع » .

راجع الترجمة أيضاً : سلسلة الأحاديث الضعيفة والموضوعة : تخريج الشيخ محمد ناصر الدين الألبانى (ط ٢ دمشق ١٣٨٤ هـ) المجلد الأول ، ج ١ ص ١٥ .

(٢) الدر المنثور ٢-٩٠ ، روح المعانى ٤-١٠٦ .

أخرج ابن عدى والبيهقى فى الشعب — بسند حسن — عن ابن عباس قال : « لما نزلت ﴿ وشاورهم فى الأمر ﴾ قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : أما أن الله ورسوله لغنيان عنها ، ولكن جعلها الله رحمة لأمتى ، فن استشار منهم لم يعدم رشداً ، ومن تركها لم يعدم غياً » . وسيأتى أن الحديث غير محفوظ .

(٣) وهو مروى عن قتادة ، والربيع بن أنس (روى عن أنس بن مالك وأبى العالية والحسن وأخذ عنه كثيرون ، ثقة ، ت ١٣٩ هـ) ، وابن إسحاق (المؤرخ ، وثقه أصحاب الحديث وأخذوا عنه ت ١٥١ . وأشهر من روى عنه ابن هشام صاحب السيرة) ومقاتل (وهو مقاتل ابن سليمان البلخى ، من أعلام المفسرين ، كان متروك الحديث ، قال الذهبى ==

وينقلون عن الإمام الشافعي قوله : نظير هذا ، قوله صلى الله عليه وسلم : « البكر تستأمر فى نفسها » إنما أراد استطابة نفسها ، فإنها لو كرهت كان للأب أن يزوجها ، وكذلك مشاورة إبراهيم عليه السلام لابنه حين أمر بذبحه من هذا القبيل (١) .

٢ — ليعلمهم ما فى المشاورة من الفضل ولتقتدى به أمته من بعده ويصير سنة (٢) .

٣ — ليعلم الرسول صلى الله عليه وسلم مقادير عقول الصحابة ومدى إخلاصهم (٣) . إلى غير ذلك من الأوجه .

= فى « تلخيص المستدرك ، ليس بثقة ولا صادق » ت ١٥٠ هـ .

انظر هذا الرأى فى :

الدر المنثور ٢-٩٠ ، روح المعانى ٤-١٠٦ ، زاد السير ١-٤٨٨ ، معالم التنزيل فى التفسير : للإمام أبى محمد الحسين مسعود البغوى الشافعى ت ٥١٦ (نقل فيه بالإسناد عن مفسرى الصحابة والتابعين ومن بعدهم ١-٣٦٧) بهامش تفسير الخازن طبع المكتبة التجارية بمصر » .

مجمع البيان فى تفسير القرآن : للطبرسى (أبو على ، من أكابر علماء الإمامية ، مفسر ومحقق ولغوى ، ت ٥٤٨) ، (طبع ونشر دار الفكر ، بيروت ١٩٥٥) ٢٤/٥٨ .

تفسير القرطبى ، ٤/٢٤٩ .

فتح القدير : للشوكانى ١/٣٦٠ .

الكشاف : للزمخشرى ١/٤٣٢ .

تفسير ابن كثير ١/٢٠ .

(١) زاد المسير ١/٤٨٨ ، تفسير القرطبى ٤/٢٤٩ ، تفسير الرازى ٩/٦٧ .

(٢) وهو مروى عن الحسن والضحاك وسفيان بن عيينة : انظر الدر المنثور ٢/٩٠ ، روح المعانى ٤/١٠٦ ، زاد المسير ١/٤٨٨ ، تفسير القرطبى ٤/٢٤٩ ، الكشاف ١/٤٣٢ ، مجمع البيان ٤/٢٤٣ ، تفسير الرازى ٩/٦٦ ، معالم التنزيل ١/٣٦٧ . والضحاك (هو الضحاك بن مزاحم الهلالى ، روى عن ابن عمر وأبى هريرة وأنس وغيرهم ، وقيل لم يثبت سماعه لأحد من الصحابة ، ثقة مأمون . لقى سعيد بن جبير فأخذ عنه التفسير ، توفى ١٠٦هـ بخراسان) .

وسفيان بن عيينة : (محدث الحرم المكى ، ولد بالكوفة وسكن مكة وتوفى بها سنة ١٩٨هـ حافظ ، ثقة ، له الجامع فى الحديث وكتاب فى التفسير) راجع الترجمة فى : الشورى بين النظرية والتطبيق . ص ٤١ ، ٤٢ .

قال ابن حجر فى الفتح ١٧/١٠٢ : أخرج ابن أبى حاتم — بسند حسن — عن الحسن ، قال (قد علم أنه ما به إليهم حاجة ، ولكن أراد أن يستن به من بعده) .

(٣) مروى عن الضحاك : الدر المنثور ٢/٩٠ ، زاد المسير ٢/٤٨٨ .

ويجاب عن الوجه الأول بالآتى :

أولا : لا قرينة تصرف الأمر هنا عن الوجوب إلى الندب ، لأن الأصل فى الأمر أنه يفيد الوجوب ، ولا يجوز العدول إلا لدليل مانع ، وهذا غير موجود فى هذا الوضع (١) . لاسيما وأن الآية نزلت بعد غزوة أحد فى ظرف بالغ الحرج ، فسبب نزول الآية قرينة تدل على الوجوب (٢) .

ثانياً : وأما أن الرسول صلى الله عليه وسلم ليس محتاجاً للشورى لأنه مستغنى بالوحى والإلهام عن الشورى ، فمردود بأن الشورى إنما تكون فى الأمور التى لا وحى فيها ولا إلهام . والنبى صلى الله عليه وسلم فى الأمور الدنيوية بشر يصيب ويخطئ وإن كان الله تعالى يبين له وجه الصواب فيما بعد (٣) .

---

(١) د. محمد سعاد جلال . صحيفة الجمهورية فى ١٩٧٧/٢/٩ .

(٢) يقول الأستاذ سيد قطب فى ظلال القرآن (الطبعة السادسة) المجلد ٢ الجزء الرابع ص ١١٩ ، ١٢٠ : « لقد جاء هذا النص (الآية الكريمة) عقب وقوع نتائج للشورى تبدو فى ظاهرها خطيرة مريرة ! .. ولقد كان من حق القيادة النبوية أن تنبذ مبدأ الشورى كله بعد المعركة أمام ما أحدثته من انقسام فى الصفوف فى أحرج الظروف . . ولكن الإسلام كان ينشئ أمة ، ويربيها ، ويعدها لقيادة البشرية ، وكان الله يعلم أن خير وسيلة لتربية الأمم وإعدادها للقيادة الرشيدة أن تربى بالشورى ، وأن تدرب على حمل التبعة وأن تخطئ لتعرف كيف تصحح خطأها ، فهى لا تتعلم الصواب إلا إذا زاولت الخطأ ، والخسائر لا تهم إذا كانت الحصيلة هى إنشاء الأمة المدربة .. » .

ويقول أيضاً « واختصار الأخطاء والعثرات والخسائر فى حياة الأمة ليس فيه شىء من الكسب لها ، إذا كانت نتيجته أن تظل هذه الأمة قاصرة كالطفل تحت الوصاية ، إنها فى هذه الحالة تتقى خسائر مادية وتحقق مكاسب مادية ، ولكنها تخسر نفسها وتخسر وجودها وتخسر تربيتها » .

(٣) عبد الرحمن عبد الخالق : المرجع السابق ، ص ١٢١ . وراجع للأستاذ سيد قطب : « فى ظلال القرآن » ، المجلد ٢ ، ص ١١٩ ، ١٢٠ حيث يقول : « ولو كان وجود القيادة الراشدة يمنع الشورى ويحل للقيادة أن تستقل بالأمر . . لكان وجود محمد صلى الله عليه وسلم ومعه الوحى من الله سبحانه وتعالى كافياً لحرمان الجماعة يوم أحد من حق الشورى ، ولكن وجود محمد رسول الله – صلى الله عليه وسلم – ومعه الوحى الإلهى . . لم يلغ هذا الحق ، لأن الله سبحانه يعلم أن لا بد من مزاولة مبدأ الشورى فى أخطر الشؤون ومهما تكن النتائج . =

وحتى إذا سلمنا بأنه عليه الصلاة والسلام لم يكن بحاجة للشورى فهل نحن كذلك ؟ وإنما نحن نتناقش فى وجوب الشورى عموماً لا فى حق الرسول صلى الله عليه وسلم وحده .

ثالثاً : وأما القول بأن الرسول صلى الله عليه وسلم قد أمره الله بهذا تطييباً لقلوب أصحابه ، ورفعاً لأقدارهم ، إلى غير ذلك من الأوجه التى ذكرها أصحاب الرأى الذى نناقشه ، فهذه الأوجه المذكورة لا تنافى الوجوب بل تؤكده ، ولهذا فإن الجصاص لا يجوّز أن يكون الأمر على جهة التطييب .

وجزم لا بد أن يكون لمشاورته صلى الله عليه وسلم إياهم فائدة وهى الاستظهار بما عندهم (١) والاستفادة من آرائهم (٢) . كما ذهب إليه الرازى (٣) .

= ومن هنا جاء هذا الأمر الإلهى .. فى هذا الوقت - يوم أحد - ليقرر المبدأ .. وليثبت هذا القرار فى حياة الأمة المسلمة . . لأن وجود الأمة الراشدة مرهون بهذا المبدأ » .

وهو - رحمه الله - يرتب على حرمان الأمة من الشورى بدعوى القيادة الملهمة ، حرمانها من وجودها وخسرانها لنفسها .

(١) أحكام القرآن : الجصاص ، ص ٤١ . إذ يقول : « وغير جائز أن يكون الأمر على جهة التطييب ، لأنه لو كان معلوماً عندهم أنهم إذا استفرغوا مجهودهم فى استنباط الصواب عما سئلوا عنه ثم لم يكن معمولا به لم يكن فى ذلك تطييب نفوسهم ، بل فيه إيحاشهم » وجزم لا بد أن يكون لمشاورته صلى الله عليه وسلم إياهم فائدة ، هى الاستظهار بما عندهم » .

ولكن « الألوسى » فى (روح المعانى) ١٠٦/٤ بعد أن أورد رأى الجصاص رد بأنه لا مانع من أن يكون الأمر لتطييب النفوس وللاستظهار برأيهم وليس لمجرد التطييب فقط . وواضح أنه لا منافاة بين الوجهين .

وراجع « النظام السياسى للدولة الإسلامية » للدكتور محمد سليم العوا . ص ١٠٩ قوله : « وليس ثمة ما يمنع من القول بأن تطييب القلوب هو أحد أسباب الأمر بالشورى وإنما ليس السبب الوحيد » .

(٢) انظر مقال « السياسة الدستورية الشرعية » لفضيلة الشيخ رزق الزلبانى « مجلة الأزهر » صفر ١٣٦٦هـ ، جـ ١٨ قوله : « وما كان إيجاب الشورى عليه صلى الله عليه وسلم لمجرد تطييب خواطر أصحابه الذين ألفوا قبل الإسلام أن يكون لهم رأى فى الحكم ، ولا لتعظيم أقدارهم ، ولا لسن الشورى للأمة فحسب ، بل للاستفادة برأيهم فى تعرف حكم ما لا نص فيه » .

(٣) التفسير الكبير : للإمام الرازى ٦٦/٩ حيث يقول : « أنه عليه السلام وإن كان أكمل الناس عقلا إلا أن علوم الخلق متناهية ، فلا يبعد أن يخطر ببال إنسان من وجوه المصالح مالا يخطر بباله ، لاسيما فيما يفعل من أمور الدنيا ، فإنه عليه السلام قال : « أنتم أعرف بأمور دنيـــاكم » إلخ .

ومقتضى هذا الوجه أن يكون الأمر للوجوب .

رابعاً . وما نقل عن الإمام الشافعي – رضي الله عنه – أن الأمر في ﴿ وشاورهم ﴾ صرف عن الوجوب إلى الندب ، قياساً على قوله عليه السلام « والبكر تستأمر في نفسها » فلو أكرهها الأب جاز ، لكن الأولى ذلك تطييباً لنفسها ، فكذا هنا . يناقش بأنه قياس مع الفارق لأن الشورى أمر عام والمقيس عليه أمر خاص . ثم إن حكم المقيس عليه ليس محل اتفاق .

وأما القول بأنه لو كان واجباً لصرح به النبي صلى الله عليه وسلم ، فالجواب بأن النص ﴿ وشاورهم في الأمر ﴾ صريح في الوجوب وتطبيق النبي صلى الله عليه وسلم للنص بمثابة التصريح بذلك فيحمل على الوجوب مباشرة .

وبهذه الأجوبة ، فالأمر في الآية للوجوب ولا يصح صرفه للندب .

الوجه الثاني :

الخطاب في قوله تعالى ﴿ وشاورهم في الأمر ﴾ خاص بالنبي صلى الله عليه وسلم ، وفي هذا يقول الإمام الشوكاني :

والاستدلال بالآية ﴿ وشاورهم ﴾ على الوجوب إنما يتم بعد تسليم أنها غير خاصة برسول الله صلى الله عليه وسلم ، أو بعد تسليم بأن الخطاب الخاص يعم الأمة أو الأئمة .

وذلك مختلف فيه عند أهل الأصول [1] .

وأجيب عن الوجه الثاني بالآتي :

١ – لا دليل على أن الخطاب خاص بالنبي صلى الله عليه وسلم .

٢ – أن الراجح – في الأصول – أن الخطاب الموجه للنبي صلى الله عليه وسلم ويتضمن أمراً تشريعياً – هو خطاب موجه للأمة عرفا – إلا

---

(١) نيل الأوطار للشوكاني (البابي الحلبي ١٩٦١) ٢٣٩/٧ .

ما قام الدليل على خصوصه به عليه السلام (١) .

٣ — أن الخطاب موجه للنبي صلى الله عليه وسلم بصفته قائداً ورئيساً للدولة ، وهذا يعني أن الحكم ، وهو وجوب المشاورة ، مرتبط بعلته ، وهي كون المخاطب به رئيس دولة . والحكم مرتبط بعلته دائماً ، ومن ثم فأي حاكم يأتي بعده عليه الصلاة والسلام ، يكون مأموراً بالمشاورة ، لأنه حيث تحققت العلة وجب تحقق الحكم .

الوجه الثالث :

وينقل البعض (٢) عن ابن حزم (٣) أنه حمل الآية على الندب فهو يقول : « نسأل من زعم لزوم المشاورة ... فإن قالوا لا يصح شيء من الشرع إلا بمشاورتهم كلهم أتوا بالمحال وإن قالوا يصح بمشاورة البعض ، قلنا فماذا البعض ؟ وكم حده » ؟ .

الجواب عن الوجه الثالث :

إن كلام ابن حزم مقصور على أمور الشرع كما صرح به في الإحكام (٤)

---

(١) الشيخ محمد أبو النور زهير : أصول الفقه (مطبعة دار التأليف) ، الجزء الثانى ٢١٨ ، ٢١٩ . وقد ذكر آيات تؤكد هذا المعنى . فن ذلك :

١ — قوله تعالى : ﴿ يا أيها النبى إذا طلقتم النساء فطلقوهن لعدتهن ﴾ فلو كان الخطاب خاصاً به لقال تعالى : « إذا طلقت النساء فطلقهن » .

٢ — قوله تعالى : ﴿ وامرأة مؤمنة إن وهبت نفسها للنبى ﴾ مع قوله تعالى : ﴿ خالصة من دون المؤمنين ﴾ وقوله تعالى : ﴿ ومن الليل فتهجد به نافلة لك ﴾ . فلو كان الخطاب خاصاً بالرسول فى الآيتين لكان قوله : « خالصة لك » وقوله « نافلة لك » غير مفيد فائدة جديدة ، وذلك خلاف الظاهر .

وذكر أيضاً أن أهل العرف يفهمون من قول القائل لمن له منصب الولاية والاقتداء : اركب لمناجزة العدو . أن هذا الخطاب ليس خاصاً به ، بل هو خطاب له ولأتباعه ، مع أن اللغة تجعل هذا الخطاب خاصاً بالمأمور ، والنبى صلى الله عليه وسلم قدوة للأمة ومتبع لهم ، فالخطاب له خطاب لأمته — عرفاً — إلا ما قام الدليل على خصوصه به عليه السلام .

(٢) د. صلاح الدين دبوس : الخليفة توليته وعزله (مؤسسة الثقافة الجامعية — الإسكندرية) ص ٢٢١ ، وقد نقله عن مختصر أبطال القياس لابن حزم .

(٣) هو : أبو محمد على بن أحمد بن سعيد بن حزم الظاهرى ، أصله من فارس ، ولد بقرطبة ، فقيه مجتهد ، له المذهب الظاهرى ، توفى سنة ٤٥٦هـ .

(٤) الإحكام فى أصول الأحكام لابن حزم ، ص ٧٧٠ (مطبعة العاصمة بالقاهرة ، بتحقيق الشيخ أحمد شاكر) .

حيث يقول : « فصح يقيناً أنه لم يجعل الله قط إلى الصحابة تحريماً ولا تحليلا ، فقد صح أنه لم يأمره الله تعالى قط بمشورتهم فى شىء من الدين ، وصح يقيناً أن الذى أمره الله تعالى بمشاورتهم فيه . . إنما هو ما أبيح لهم التصرف فيه كيف شاءوا فقط » .

فعلى هذا فاعتراضه لا يرد على كلامنا لأنه لا مشاورة فى أمور الدين ، فعدم التحديد بمن يشاورهم وهل هم البعض أم الكل لا يوقع فى الحرج أو المحال ، ويكفى فى تحقيق الأمر أن يشاور النبى صلى الله عليه وسلم الصحابة الحاضرين من حوله . . وكل أمر بحسبه ، فصح أن يكون الأمر للوجوب . والله أعــــلم .

(حـ) قوله تعالى : ﴿ ولتكن منكم أمة يدعون إلى الخير ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر وأولئك هم المفلحون ﴾ (١) .

ووجه الاستدلال من الآية :

أن الآية دالة على أن الحكومة الإسلامية مبنية على الشورى . بل يذهب الإمام محمد عبده إلى أن هذه الآية أقوى دلالة على الشورى من قوله تعالى ﴿ وأمرهم شورى بينهم ﴾ . ومن قوله تعالى ﴿ وشاورهم فى الأمر ﴾ ، لأن الآية الأولى وصف خبرى لحال طائفة مخصوصة أكثر مما يدل عليه أن هذا الشىء ممدوح فى نفسه محمود عند الله ، وأما الآية الثانية فإن أمر الرئيس بالمشاورة يقتضى وجوبه عليه ، ولكن إذا لم يكن هناك ضامن يضمن امتثاله للأمر ، فماذا يكون إذا هو تركه ؟ .

وأما هذه الآية فإنها تفرض أن يكون فى الناس جماعة متحدثون أقوياء يتولون الدعوة إلى الخير والأمر بالمعروف والنهى عن المنكر ، وهو عام فى الحكام والمحكومين ، ولا معروف أعرف من العدل ولا منكر أنكر من الظـــلم (٢) .

---

(١) الآية ١٠٤ : آل عمران (مدنية) .

(٢) تفسير المنار : الشيخ محمد رشيد رضا (مكتبة القاهرة) ٤/٤٥ . لكن الدكتور محمد يوسف موسى فى كتابه : نظام الحكم فى الإسلام (دار الكاتب العربى ، القاهرة ١٩٦٣) ص ١٧٩ . يقول : « أن حمل هذه الآية على طائفة منا ، أولى أن تلفتنا إلى أداة فعالة لحراسة =

ثانياً: الأدلة من السنة النبوية

وردت أحاديث فى الشورى وظبقها الرسول صلى الله عليه وسلم عملياً .

أولا – من السنة القولية :

١ – عن على رضى الله عنه قال : قلت يا رسول الله ، الأمر ينزل بنا بعدك لم ينزل فيه قرآن ولم يسمع منك فيه شيء . قال : اجمعوا له العابد من أمتى ، واجعلوه بينكم شورى ، ولا تقضوه برأى واحد »(١) .

فالحديث دال على وجوب التشاور فى الأمور التى لا نص فيها من قرآن أو سنة ، وكذلك دال على الأخذ برأى الأغلبية كما سنبينه فيما بعد .

= المجتمع من البغى والظلم والعدوان وإقرار العدل فيه ، ومن أن تكون دليلا على وجوب مبدأ الشورى ، فضلا عن أن تكون أقوى أدلته » .

وفى رأينا أنه لا خلاف بين الرأيين فحمل الآية على المعنى الذى ذهب إليه الدكتور محمد يوسف موسى ، لا ينافى أن يكون الأمر بالشورى داخلا فى عموم الأمر بالمعروف .

ويعقب الشيخ محمد رشيد رضا فى تفسير المنار ٤ – ٤٦ بقوله : « وما ذكره الإمام فى معنى (وأمرهم شورى بينهم) ومعنى (وشاورهم فى الأمر) لعله يريد أنه يمكن أن يقال فيهما كذا ، وإلا فكل من النصين دال على وجوب كون حكومة المسلمين شورى .

ومجيء النص الأول بصيغة الخبر يؤكد كونه فرضاً حتماً ، كما عهد ذلك فى الأساليب البليغة ، (يتربصن بأنفسهن) والنص الثانى صريح فى الوجوب ، والضامن له الأمة المخاطبة بالتكاليف فى أكثر النصوص ، وإنما الآية التى نفسرها – أى (ولتكن منكم) ... إلخ – تفصيل لكيفية الضمان » .

(١) أخرجه الخطيب فى رواة مالك ، الدر المنثور للسيوطى ، ج ١٠ ، ص ٦ .

روح المعانى : للألوسى ، ج ٢٥ ، ص ٤٦ .

أعلام الموقعين لابن قيم الجوزية ١ – ٧٤ (الكليات الأزهرية سنة ١٩٦٧) بلفظ : (تجعلونه شورى بين أهل الفقه والعابدين من المؤمنين ولا تقضى فيه برأيك خاصة) .

ومثله عند الطبرانى (أشار إليه الأستاذ أمين أحسن الإصلاحى فى مجلة البعث الإسلامى « الهند » ، العدد ٩ – ١٣ ، ص ٢٣) .

وكذلك عند الدارمى عن أبو سلمة (بلفظ) « أن النبى صلى الله عليه وسلم سئل عن الأمر يحدث ليس فى كتاب ولا سنة ، فقال : ينظر فيه العابدون من المؤمنين » راجع مجلة البعث الإسلامى (المرجع السابق) .

وقد أجيب عن هذا الحديث : بأنه موضوع (١) وأيضاً هو خاص بالقضــــاء .

٢ — وأخرج الحاكم عن على رضى الله عنه ، قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : « لو كنت مستخلفاً أحداً من غير مشورة لاستخلفت ابن أم عبد » (٢) . فالحديث دال على وجوب المشاورة فى اختيار الحاكم ، وهكذا فى جميع أمور الأمة الهامة .

وقد نوقش بأن فى سند الحديث « عاصم » وهو ضعيف (٣) .

---

(١) الإحكام فى أصول الأحكام : لابن حزم ، ص ٧٧١ : حيث ذكر الحديث المذكور فى المتن ، ثم قال : « وأما خبر على فوضوع مكذوب ، ما كان قط من حديث على ومن حديث سعيد بن المسيب ولا من حديث يحيى بن سعيد ولا من حديث مالك ولم يروه قط أحد عن مالك إلا سليمان بن يزيغ الاسكندرانى ، وهو مجهول ، ولا يخلو ضرورة من أنه وضعه أو دلسه عمن وضعه » .

ونقل صاحب « الشورى بين النظرية والتطبيق » ، ص ١٥٤ عن « أعلام الموقعين » ١ — ٦٥ قوله : « وهذا غريب جداً من حديث مالك . وإبراهيم البرقى وسليمان — وهما راويان فى الحديث — ليسا ممن يحتج بهما » .

وراجع : سلسلة الأحاديث الضعيفة للشيخ محمد ناصر الدين الألبانى (مخطوط) الحديث رقم ٤٨٥٤ قوله : « ضعيف ، أخرجه ابن عبد البر فى « الجامع » ٢ — ٥٩ من طريق إبراهيم ابن أبى الخياط البرقى ، قال حدثنا سليمان بن يزيغ الاسكندرانى قال : حدثنا مالك بن أنس إلخ .

وقال « هذا حديث لا يعرف من حديث مالك إلا هذا الإسناد ولا أصل له فى حديث مالك عندهم ولا فى حديث غيره ، وإبراهيم البرقى وسليمان بن يزيغ ليسا بالقويين ولا ممن يحتج به ولا يعول عليـــه .

قلت : وسليمان بن يزيغ ، قال أبو سعيد بن يونس : منكر الحديث كما فى الميزان . وساق الخطيب فى كتاب « الرواة عن مالك » من طريق إبراهيم عن سليمان وقال : لا يثبت عن مالك » .

(٢) المستدرك : للحاكم (الناشر : مكتبة المطبوعات الإسلامية ، حلب) ٣ — ٣١٨ وقال : « هذا حديث صحيح الإسناد . على شرط الشيخين ولم يخرجاه » . ولكن توثيق الحاكم — لوحده — لا يعتد به ، فقد سبق الإشارة إلى إنكار العلماء على الحاكم تصحيحه لأحاديث ضعيفة . وتعقبه « الذهبى » فى « التلخيص على المستدرك » بقوله : (قلت « عاصم » ضعيف) .

(٣) ذكر الحافظ ابن حجر العسقلانى (من أئمة أهل الجرح والتعديل ، توفى سنة ٨٥٢هـ) فى : تهذيب التهذيب (دار صادر ، بيروت ، الطبعة الأولى سنة ١٣٢٦ هـ) ، جـ ٥ ، ص ٤٥ عن « عاصم » الآتى : « وثقه المدينى والعجلى وابن سعد ، وقال النسائى : ليس به بأس ، وقال البزار : هو صالح الحديث . وضعفه : الجوزجانى وابن عدى ، وقال ابن حبان : كان ردىء الحفظ فاحش الخطأ ، على أنه أحسن حالا من الحارث الأعور » .

٣ — وأخرج ابن عدى والبيهقى فى الشعب — بسند حسن — عن ابن عباس قال : لما نزلت ﴿ وشاورهم فى الأمر ﴾ قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : أما إن الله ورسوله لغنيان عنها ، ولكن جعلها الله رحمة لأمتى ، فمن استشار منهم لم يعدم رشداً ومن تركها لم يعدم غياً » [١] .

فالرشد قرين الاستشارة والغى قرين تركها ، وهذا أقوى دليل على وجـــوبها [٢] .

ونناقش بأن الحديث « غير محفوظ » [٣] .

٤ — أخرج عبد بن حميد والبخارى فى الأدب وابن المنذر عن الحسن رضى الله عنه ، قال : « ما تشاور قوم قط إلا هدوا وأرشد أمرهم » [٤] وفى رواية أخرى ورد مرفوعاً [٥] .

وقد نوقش بأن الحديث مرسل [٦]

فضلا عن عدم دلالة الحديث على الوجوب .

---

(١) الدر المنثور للسيوطى ٢ — ٩٠ ، روح المعانى : للألوسى ٤ — ١٠٦ .

(٢) الأستاذ زكريا البرى : الحرية السياسية فى الإسلام ، ص ١٣٢ . نقله عنه د. يعقوب محمد المليجى : مبدأ الشورى فى الإسلام ، ص ١٠١ .

(٣) معجم الحديث : الشيخ المحقق محمد ناصر الدين الألبانى (مخطوط) ، قال : « رواه ابن عدى (٢٣٨ — ١) عن عباد بن كثير السهلى عن ابن طاوس عن أبيه عن ابن عباس قال : لما نزلت ... » حديث غير محفوظ ، وعباد هذا خير من عباد البصيرى .

(٤) الدر المنثور : للسيوطى ٦ — ١٠ .

وفى الأدب المفرد ١—٢٥١ ، قال الزهرى : قال أبو هريرة : « والله ما استشار قوم قط إلا هدوا لأفضل ما بحضرتهم » اهـ .

وهذا منقطع ، لأن الزهرى لم يسمع من أبى هريرة .

(٥) الكافى الشافى فى تخريج أحاديث الكشاف (المطبوع مع الكشاف ، الناشر دار الكتاب العربى ، بيروت ، بدون تاريخ) للحافظ ابن حجر العسقلانى ٤—٢٢٨ قال « ذكره المصنف مرفوعاً فى سورة آل عمران » .

وقال فى الفتح ١٠٧—١٠٢ (أخرجه البخارى فى الأدب المفرد ، وابن أبى حاتم — بسند قوى — عن الحسن قال : ما تشاور قوم قط بينهم إلا هداهم لأفضل ما يحضرهم) وفى لفظ : (إلا عزم الله لهم بالرشد أو للذى ينفع) .

(٦) قال الحافظ ابن حجر فى « الكافى الشافى فى تخريج أحاديث الكشاف » المرجع السابق ، ٤ — ٢٢٨ . « المحفوظ أنه عن الحسن وعن طريقه أخرجه الطبرى » .

٥ — وأخرج البيهقى فى شعب الإيمان عن ابن عمر رضى الله عنهما . عن النبي صلى الله عليه وسلم قال : «من أراد أمراً فشاور فيه وقضى ، هدى لأرشد الأمور » (١) .

ويرد بأن الحديث دال على ندب الشورى لا وجوبها .

٦ — وأخرج الخطيب فى رواية مالك عن أبى هريرة مرفوعاً : « استرشدوا العاقل ترشدوا ولا تعصوه فتندموا » (٢) . ويمكن أن يقال فى هذا الحديث — إذا صح — بمثل ما قيل فى الحديث السابق .

٧ — وعن أبى هريرة قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : « إذا كان أمراؤكم خياركم ، وأغنياؤكم سمحاءكم ، وأموركم شوري بينكم ، فظهر الأرض خير لكم من بطنها » .

« وإذا كان أمراؤكم شراركم ، وأغنياؤكم بخلاءكم ، وأموركم إلى نسائكم ، فبطن الأرض خير لكم من ظهرها » (٣) . والحديث ضعيف (٤) .

٨ — وأخرج الطبرانى فى الأوسط عن أنس ، قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : « ما خاب من استخار ولا ندم من استشار » (٥) . والحديث ضعيف (٦) .

---

(١) الدر المنثور : السيوطى ٦—١٠ . روح المعانى : للألوسى ، ج ٢٥ ، ص ٤٦ .

(٢) الدر المنثور : السيوطى ٦—١٠ . روح المعانى : للألوسى ، ج ٢٥ ، ص ٤٦ .

(٣) رواه الترمذى ، وقال : حديث غريب .

راجع : مشكاة المصابيح للشيخ ولى الدين محمد بن عبد الله الخطيب ، بتحقيق الشيخ محمد ناصر الدين الألبانى (منشورات المكتب الإسلامى بدمشق ، سنة ١٩٦١) الحديث رقم (٥٣٥٨) ج ٢ ، ص ٦٩٥ .

تفسير القرطبى ، المرجع السابق ، ج ١٦ ، ص ٣٨ بلفظ « وأمركم شورى بينكم » .

(٤) تحفة الأحوذى بشرح جامع الترمذى : للإمام عبد الرحمن المباركفورى (نشر المكتبة السلفية بالمدينة سنة ١٩٦٤) ج ٦ ، ٤٤٥ قال : هذا حديث غريب ، لا نعرفه إلا من حديث صالح المرى ، وصالح فى أحاديث غرائب لا يتابع عليها ، وهو رجل صالح . ونقل عن التقريب قوله : « صالح بن بشير المرى ، القاضى الزاهد ، ضعيف من السابعة » .

(٥) الدر المنثور السيوطى ٦ — ١٠ . وذكره السيوطى فى الجامع الصغير ٢ — ١٤٥ .

(٦) كشف الخفاء ومزيل الألباس عما اشتهر من الأحاديث على ألسنة الناس : الشيخ إسماعيل العجلونى (توفى سنة ١١٦٢ هـ) (دار إحياء التراث ، بيروت ، الطبعة الثانية سنة ١٣٥١ هـ) قال : « وفى سنده ضعيف جدا ، راجع حديث ٢٢٠٥ ، ص ١٨٥ » .

٩ — وعن أبي هريرة قال : « ما رأيت أحداً أكثر مشاورة لأصحابه من رسول الله صلى الله عليه وسلم » (١) .

١٠ — روى سهل بن سعد الساعدي عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه قال : « ما شقي قط عبد بمشورة وما سعد باستغناء رأي » (٢) .

والحديث مرسل أو ضعيف (٣) . وعلى فرض صحته فلا يدل على الوجوب .

= وفي تفسير القرطبي ٤ — ٢٥٠ قال : « هذا حديث رواه الطبراني في أوسطه . والقضاعي عن أنس وحسنه السيوطي » .

وانظر أيضاً « الشورى بين النظرية والتطبيق : قحطان الدوري ، ص ٣٠ حيث قال : رواه الطبراني في الأوسط والصغير عن أنس من طريق عبد السلام بن عبد القدوس وكلاهما ضعيف جداً.» أنظر مجمع الزوائد ، جـ ٨ ، ص ٩٦ .

وذكره السيوطي عن أنس عن الطبراني في الأوسط وقال : حديث حسن . الجامع الصغير للسيوطي ، جـ ٢ ، ص ١٤٥ .

(١) الدر المنثور ٢ — ٩٠ ، أخرجه عن أبي حاتم .

وفي سنن البيهقي ١٠ — ١٠٩ ، قال « أخرجه البخاري من حديث عبد الرزاق » . .

وفي تحفة الأحوذي ٥—٣٧٥ قال : قال الحافظ في الفتح « رجاله ثقات إلا أنه منقطع » .

وراجع فتح الباري بشرح البخاري للحافظ شهاب الدين أبي الفضل العسقلاني ، المعروف بابن حجر ، ت ٨٥٢هـ (البابي الحلبي سنة ١٩٥٩ م) ١٧—١٥٢ قال : إنه منقطع .

وكذلك قال في الفتح ٦ — ٢٥٨ : « قال معمر : قال الزهري : وكان أبو هريرة يقول ... » قال : وهذا القدر حذفه البخاري لإرساله ، لأن الزهري لم يسمع من أبي هريرة .

وفي فضل الله الصمد ١—٣٥٠ ، قال « وهو منقطع أو مختصر من الحديث الطويل في قصة الحديبية وغزوة الفتح » .

ولكن البغوي في : معالم التنزيل — بهامش تفسير الخازن ١ —٣٦٧ ، رواه بسند آخر : عن عقيل عن الزهري عن عروة عن عائشة رضي الله عنها قالت : « ما رأيت رجلا أكثر استشارة للرجال من رسول الله صلى الله عليه وسلم » .

وفي سنده (طاهر بن زيد) وهو مجهول .

وورد باسم « طلحة بن زيد في كتاب أخلاق النبي صلى الله عليه وسلم وآدابه » للإمام الحافظ أبي محمد عبد الله بن حيان المعروف بأبي الشيخ .

راجع (مجلة لواء الإسلام ، العدد الثالث ، السنة ٣٣ ، ذو القعدة ٩٨) ص ٣٨ .

(٢) تفسير القرطبي ٤ — ٢٥١ .

(٣) الإحكام في أصول الأحكام ، ص ٧٧١ .

بهذا السند : (قال ابن وهب : أخبرني عبد العزيز بن محمد الدراوردي عن عيسى الواسطي مرفوعاً) قال ابن حزم : إنه مرسل . وأشار الشيخ أحمد شاكر محقق الكتاب ، إلى أن عيسى الواسطي غير معروف .

المنـــاقشة :

ويناقش الاستدلال من الأحاديث السابقة بأن بعضها ضعيف وبعضها مختلف فيه وبعضها فى الشورى الخاصة والبعض الآخر لا يدل على الوجوب وإنما على الندب والاستحباب .

جواب المناقشة :

وحاصله التسليم بذلك بالنسبة لهذه الأحاديث ولكن الأدلة الأخرى من القرآن والسنة الفعلية دالة على الوجوب .

ثانياً — السنة الفعليـــة :

كتب التاريخ والحديث والتفسير ، مليئة بالأمثلة الدالة على استشارة الرسول صلى الله عليه وسلم لأصحابه ، وبخاصة مشاوراته لأبى بكر وعمر رضى الله عنهما .

والرسول صلى الله عليه وسلم ، كان يستشير سواء في شئونه الخاصة ، كما فى حديث الإفك (١) . أو فى الشئون العامة العسكرية وما يتعلق بها ، أو غير العسكرية .

والذى يعنينا هنا هو الشئون العامة .

---

(١) فتح البارى ، باب حديث الإفك ٨ — ٤٣٦ .

دعا رسول الله صلى الله عليه وسلم على بن أبى طالب وأسامة بن زيد يستشيرهما فى فراق أهله .. فأما أسامة فأشار بالذى يعلم من براءة أهله ، فقال : أهلك ولا نعلم إلا خيراً . وأما على فقال : يا رسول الله ، لم يضيق الله عليك ، والنساء سواها كثيراً ، وسل الجارية تصدقك ، فدعا رسول الله صلى الله عليه وسلم بريرة فقال : « أى بريرة ، هل رأيت من شىء يريبك ؟ قالت له : والذى بعثك بالحق ما رأيت عليها أمراً قط أغمصه ، غير أنها جارية حديثة ، تنام عن عجين أهلها ، فتأتى الداجن فتأكله » . وعند الواقدى ، أنه سأل أم أيمن فبرأتها . وعند الطبرانى ، استشار زيد بن ثابت فقال : دعها لعل الله يحدث لك فيها أمراً .

راجع فى ذلك : فتح البارى ، ١٠ ، ٨٢ ، ٨٣ .

أحكام القرآن : ابن العربى ١ ، ٢٩٨ .

أمثلة للشورى فى الشئون العسكرية :

١ — غزوة بدر : (السنة الثانية من الهجرة) .

شاور الرسول صلى الله عليه وسلم أصحابه فى هذه الغزوة ، أربع مرات :

(أ) شاورهم — أولا — فى الخروج للعير ابتداء (١) .

(ب) وشاورهم ثانياً عندما خرجت قريش لتدافع عن عيرها (٢) .

---

(١) صحيح مسلم بشرح النووى (دار الفكر ، بيروت ، ط ٢ ، سنة ١٣٩٢هـ) ، ج ١٢ ، ص ١٢٤ عن أنس أن رسول الله صلى الله عليه وسلم شاور حين بلغه إقبال أبى سفيان ، فتكلم أبو بكر ... ثم عمر ... ثم قام سعد بن عبادة فقال : « إيانا تريد يا رسول الله ، والذى نفسى بيده ، لو أمرتنا أن نخيضها البحر لأخضناها ، ولو أمرتنا أن نضرب أكبادها إلى برك الغماد لفعلنـــا » .

(٢) راجع : فتح البـــارى ٨ — ٢٩٠ : « فلما وصل النبى صلى الله عليـــه وسلم — الصفراء — وبلغه أن قريشاً قصدت بدراً وأن أبا سفيان نجا بمن معه ، فاستشار الناس ، فقام أبو بكر فقال ، فأحسن ، ثم قام عمر فقال ، فأحسن ، ثم قام المقداد فقال : « يا رسول الله امض لما أمرك الله فنحن معك ، والله لا نقول كما قال قوم — اذهب أنت وربك فقاتلا — ولكن نقاتل عن يمينك وعن شمالك وبين يديك وخلفك » . فرأيت النبى صلى الله عليه وسلم أشرق وجهـــه .

وفى رواية ابن إسحاق والحافظ ابن كثير : « فوالذى بعثك بالحق لو سلكت بنا برك الغماد لجاهدنا معك من دونه حتى تبلغه » قال : فقال : « أشيروا على » . فعرفوا أنه يريد الأنصار ، وكان يتخوف أن لا يوافقوه لأنهم لم يبايعوه إلا على نصرته ممن يقصده ، لا أن يسير بهم إلى العدو . فقال له سعد بن معاذ : « امض يا رسول الله لما أمرت به فنحن معك » . قال فسره ذلك ونشطه . ووقع عند مسلم وغيره أن سعد بن معاذ هو الذى قال ما قاله المقداد . ولكن المحفوظ أن الكلام المذكور للمقداد وأن سعد بن معاذ إنما قال : « لو سرت بنا حتى نبلغ برك الغماد لسرنا معك » لأن سعد بن معاذ لم يشهد بدراً ، وإن كان يعد فيهم لكونه ممن ضرب له بسهمه . ويمكن الجمع بأن النبى صلى الله عليه وسلم استشارهم فى غزوة بدر مرتين ، الأولى وهو بالمدينة أول ما بلغه خبر العير ، وذلك بين فى رواية مسلم . والثانية : بعد أن خرج ، كما فى هذه الرواية » . هذا ما ذكره الحافظ ابن حجر فى الفتح ٨ — ٢٩٠ ، والبداية والنهاية للحافظ ابن كثير ٣ — ٢٦٢ . والسنن الكبرى للبيهقى ٧ — ١٠٩ .

ويقول الدكتور حسين مؤنس فى كتابه : عالم الإسلام ، ص ١٦١ ، ١٦٢ فى تعليقه على موقف المؤرخين من أن الرسول صلى الله عليه وسلم أراد أن يستوثق من عزم الأنصار على القتال . أن هذا مستبعد ، لأن الرسول صلى الله عليه وسلم كان أعرف بعزمات الأنصار واستعدادهم للحرب فى سبيل الإسلام ، وأن الحقيقة أنه كان خرج بهم من المدينة على أساس أنهم ذاهبون لمهاجمة قافلة تجارية ، فلما تغير الموقف وتطور وبدا أن القرشيين يريدون الحرب ، كان لا بد من مصارحة الصحابة بالموقف الجديد حتى يكون القرار صادرا عن الجماعة نفسها .

(ج) وشاروهم فى المنزل يوم بدر [1] .

(د) وشاورهم فى أسارى بدر [2] .

٢ ــ غزوة أحد : (الثالثة من الهجرة) :

جاءت قريش قاصدة حرب الرسول صلى الله عليه وسلم ، ونزلت قبل أحد ، وعرف الرسول صلى الله عليه وسلم بقدومهم فاستشار الصحابة ، مبيناً رأيه الخاص بالبقاء فى المدينة ، وإذا دخل القوم الأزقة قوتلوا ورموا من فوق البيوت ، ولكن الأغلبية رأت الخروج حتى لا يقال عنهم أنهم جبنوا عن لقاء العدو ، فلما صلى رسول الله صلى الله عليه وسلم الجمعة لبس اللأمة ثم أذن فى الناس بالخروج [3] .

٣ ــ غزوة الخندق : (الخامسة من الهجرة)

وقد استشارهم الرسول صلى الله عليه وسلم مرتين :

---

(١) أحكام القرآن : ابن العربى ، المجلد الأول ، ص ٢٩٩ قال : « وقد ثبت فى السير أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال لأصحابه : أشيروا على فى المنزل . فقال الحباب بن المنذر لرسول الله صلى الله عليه وسلم : « أرأيت هذا المنزل ، أمنزل أنزلكه الله ، فليس لنا أن نتقدمه ولا نتأخر عنه ، أم هو الرأى والحرب والمكيدة ؟ » فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم : « بل هو الرأى والحرب والمكيدة » . قال : « فإن هذا ليس بمنزل انطلق بنا إلى أدنى ماء من القوم فننزله ثم نغور ما وراءه من القلب ثم نبنى عليه حوضاً فنملؤه ماء ثم نقاتل القوم فنشرب ولا يشربون » .

وفى البداية والنهاية ٣ – ٢٩٦ روى عن ابن إسحاق عن رجال من بنى سلمة أنهم ذكروا أن الحباب هو الذى أشار بالرأى ابتداء .

(٢) تحفة الأحوذى بشرح جامع الترمذى ، المرجع السابق ، حديث رقم (١٧٦٧) عن عبد الله بن مسعود قال : « لما كان يوم بدر وجىء بالأسارى ، قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : « ما تقولون فى هؤلاء الأسارى ؟ . وذكر قصة طويلة سيأتى ذكرها . والحديث وإن كان منقطعاً لأن أبا عبيدة لم يسمع من أبيه إلا أنه حديث حسن لشواهده .

وراجع أيضاً صحيح مسلم ج ٦ ، ص ٨٦ . وأخرجه أبو داود فى : عون المعبود شرح سنن أبى داود للعلامة أبى الطيب محمد شمس الحق آبادى ، تحقيق عبد الرحمن محمد عثمان ، الناشر المكتبة السلفية بالمدينة المنورة ، ج ٧ ، ص ٣٥٤ باب فداء الأسير بالمال .

(٣) فتح البارى ، ج ٨ ، ص ٣٤٨ بتصرف .

(أ) أشار سلمان الفارسي على النبي صلى الله عليه وسلم بحفر الخندق ، فأخذ برأيه (١) .

(ب) شاورهم في مصالحة الأحزاب بثلث ثمار المدينة ، وأخذ بمشورة سعد بن معاذ وسعد بن عبادة ، في عدم المصالحة (٢) .

٤ - في سبي هوازن :

جاء وفد هوازن - مسلمين - وسألوا النبي صلى الله عليه وسلم أن يرد إليهم أموالهم وسبيهم ، فخيرهم النبي صلى الله عليه وسلم بين السبي والمال ، فاختاروا السبي . فخطب الرسول صلى الله عليه وسلم في المسلمين وأعلن أنه قد رأى أن يرد إليهم سبيهم ، وبين لهم أن من يتنازل عن سبيه بدون عوض فليفعل ، ومن أراد عوضاً فلينتظر أول فيء ، فتنازلوا جميعاً من غير عوض (٣) قائلين : « قد طيبنا ذلك يا رسول الله لهم » وحتى يعرف من تنازل ممن لم يتنازل ، أمرهم أن يرجعوا إلى عرفاءهم - نوابهم - فأذنوا جميعاً بالرد بدون مقابل » (٤) .

---

(١) فتح الباري ، جـ ٨ ، ص ٣٩٥ « باب غزوة الخندق » وفيه قال سلمان : « إنا كنا بفارس إذا حوصرنا خندقنا علينا » .

(٢) المصنف : للحافظ أبي بكر عبد الرزاق بن همام الصنعاني (ت ٢١١هـ) . تحقيق الشيخ حبيب الرحمن الأعظمي (المكتب الإسلامي بيروت ١٩٧٢) ٥ - ٣٦٨ .
« أرسل النبي صلى الله عليه وسلم إلى عيينة بن حصن وهو يومئذ رأس المشركين من غطفان أرأيت أن جعلت لك ثلث ثمار الأنصار أترجع بمن معك من غطفان وتخذل بين الأحزاب ؟ . فأرسل إليه عيينة : إن جعلت لي الشطر فعلت . فأرسل النبي صلى الله عليه وسلم إلى سعد بن معاذ وسعد بن عبادة - يستشيرهما - فقالا : يا رسول الله : إن كنت أمرت بشيء فامض لأمر الله . فقال : لو كنت أمرت بشيء لم أستأمركما ولكن هذا رأى أعرضه عليكما . قالا : فإنا لا نرى أن نعطيه إلا السيف . فقال : نعم إذن » .
وفي البداية والنهاية ٤ - ١٠٤ ، ١٠٥ : « فجرى بينه وبينهم الصلح حتى كتبوا الكتاب ولم تقع الشهادة ولا عزيمة الصلح ... فلما أراد رسول الله صلى الله عليه وسلم أن يفعل ذلك ، بعث إلى السعدين فذكر لهما ذلك واستشارهما ... إلخ .

(٣) في البداية والنهاية : للحافظ ابن كثير ، مكتبة المعارف ، بيروت بدون تاريخ ، ٤ - ٣٥٢ « أن بني تميم وفزارة رفضوا الرد من غير عوض » . وفي فتح الباري ١٦-٢٩١ : « أن الأكثر طابت أنفسهم بغير عوض » .

(٤) إرشاد الساري بشرح صحيح البخاري : لأبي العباس شهاب الدين العسقلاني ، ت ٩٢٣ =

٥ ـ في الحديبية : (ذو القعدة السنة السادسة من الهجرة) .

وقد استشارهم الرسول صلى الله عليه وسلم مرتين :

(أ) خرج النبي صلى الله عليه وسلم عام الحديبية في بضع عشرة مائة من أصحابه . فلما أتى ذا الحليفة ، قلد الهدى وأشعره وأحرم منها بعمرة . وبعث عيناً له من خزاعة .

وسار النبي صلى الله عليه وسلم حتى كان بغدير الأشطاط ، أتاه عينه ، فقال : « إن قريشاً جمعوا لك جموعاً وقد جمعوا لك الأحابيش (قبائل متحالفة مع قريش) وهم مقاتلوك وصادوك عن البيت ومانعوك » فقال : « أشيروا أيها الناس على أترون أن أميل إلى عيالهم وذرارى هؤلاء الذين يريدون أن يصدونا عن البيت ، فإن يأتونا كان الله عز وجل قد قطع عيناً من المشركين ، وإلا تركناهم محروبين » . فقال أبو بكر (١) : يا رسول الله خرجت عامداً لهذا البيت ، لا تريد قتل أحد ، ولا حرب أحد فتوجه له ، فمن صدنا قاتلناه . قال صلى الله عليه وسلم : امضوا على اسم الله » (٢) .

(ب) استشار الرسول صلى الله عليه وسلم أم سلمة عقب الصلح (٣) .

= (الطبعة السابعة المصورة عن الطبعة الأخيرة بالمطبعة الأميرية بمصر سنة ١٣٢٣ هـ) - (دار الكتاب العربي – بيروت) جـ ٦ ، ص ٤٠٤ .

(١) وفي المصنف لعبد الرزاق ، جـ ٥، ص ٣٣٠ « فقالوا : ويجمع بينهما أن أبا بكر قال ذلك ممثلا للصحابة رضى الله عنهما ، أو أن الذى تكلم عدد من الصحابة واكتفى الراوى الحديث الأول بقول أبي بكر » .

(٢) إرشاد الساري : جـ ٦ ، ص ٣٥٣ .

المصنف : جـ ٥ ، ص ٣٣٠ .

سنن البيهقى : جـ ١٠ ، ص ١٠٩ .

البداية والنهاية : جـ ٤ ، ص ١٦٤ .

مختصر تفسير ابن كثير : اختصار وتحقيق محمد على الصابونى (دار القرآن الكريم ، بيروت سنة ١٣٩٣هـ) جـ ٣ ، ص ٣٤٩ .

(٣) إرشاد السارى ، جـ ٤ ، ص ٤٦١ : « فلما فرغ من قضية الكتاب ، قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لأصحابه : قوموا فانحروا ثم احلقوا . قال : فوالله ما قام منهم رجل حتى قال ذلك ثلاث مرات . فلما لم يقم منهم أحد دخل على أم سلمة ، فذكر لها ما لقى من الناس . =

٦ ـ فى حصار الطائف :

لما حاصر النبى صلى الله عليه وسلم الطائف ، ولم يتمكن المسلمون من فتح هذا الحصن ، استشار نوفل بن معاوية الديلى ، فقال : « ما ترى ؟ » فقال : ثعلب فى جحر إن أقمت عليه أخذته وإن تركته لم يضرك . فأمر رسول الله عمر بن الخطاب ، فأذن فى الناس بالرحيل ، فضج الناس من ذلك وقالوا : نرحل ولم يفتح علينا الطائف ؟ فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم : « فاغدوا على القتال » فغدوا فأصابت المسلمين جراحات ، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم : « إنا قافلون إن شاء الله » فسروا بذلك وأذعنوا ، وجعلوا يرحلون ، ورسول الله يضحك (١) .

وأما فى الشئون الأخرى فى السلم :

فقد كان الرسول صلى الله عليه وسلم يشاور أصحابه فيها أيضاً ، فمن ذلك مشاورته فى إنشاء المنبر (٢) .

وقد يأخذ باقتراح أحد الصحابة فى موضوع معين يكون متردداً فيه ، فمن ذلك موضوع الآذان (٣) .

= فقالت : « يا نبى الله أتحب ذلك ، أخرج ثم لا تكلم أحداً منهم كلمة حتى تنحر بدنك وتدعو حالقك فيحلقك » . وفعل رسول الله صلى الله عليه وسلم ذلك . فلما رأوا ذلك قاموا فنحروا وجعل بعضهم يحلق بعضاً » .

(١) انظر : القرآن والنظم الاجتماعية للدكتور راشد البراوى (الأنجلو سنة ١٩٧٥) ، ص ١١١ حيث نقله : عن الطبقات الكبرى لابن سعد ، حـ ٢ ، ص ١٥٩ .

(٢) نقل الدكتور راشد البراوى فى : القرآن والنظم الاجتماعية ، ص ١١٠ عن طبقات ابن سعد : جـ ١ ، ص ٢٥٠ ، عن أبى هريرة قال : « كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يوم الجمعة يخطب إلى جذع فى المسجد قائماً ، فقال : إن القيام قد شق على فقال له تميم الدارى : ألا أعمل لك منبراً كما رأيت يصنع بالشام ؟ فشاور رسول الله صلى الله عليه وسلم فى ذلك ، فرأوا أن يتخذوه » .

(٣) السيرة النبوية : لابن هشام (البابى الحلبى سنة ١٩٣٦) ، جـ ٢ ، ص ١٥٤ . فقد ذكر أن الرسول صلى الله عليه وسلم حين قدم المدينة ، كان الناس يجتمعون إليه للصلاة ، بغير دعوة ، ثم أراد الرسول صلى الله عليه وسلم أن يجعل بوقاً فكرهه . ثم أمر بالناقوس فنحت ليضرب به للمسلمين للصلاة . ولكنه حين أخبره عبد الله بن زيد بن ثعلبة أنه رأى فى المنام كيفية الأذان قال له : إنها لرؤيا حق إن شاء الله وأخذ بذلك .

وجـــه الدلالة مما سبق :

يتبين لنا من الأمثلة السابقة ، أن الرسول صلى الله عليه وسلم كان يشاور الصحابة كثيراً .

وقد اكتفت كتب السيرة والحديث بذكر أبرز المواقف وخاصة فى الحروب ، وهذا ذلك لأن الطابع الحربى هو السائد فى ذلك المجتمع ، فقد كانت الدولة الوليدة معرضة باستمرار للاعتداء من قبل قريش والأطراف الأخرى ، فما كانوا يفرغون من معركة إلا ليستعدوا لأخرى ، وطبيعى والحياة هكذا ، أن تختفى مئات من الأحداث الصغيرة أو الأقل أهمية مما كان الرسول صلى الله عليه وسلم يشاور فيها الصحابة .

وعلى كل ، فنحن تكفينا المواقف البارزة كأدلة لوجوب الشورى .

المنـــاقشة :

ويناقش هذا الوجه من الاستدلال بأن مشاورة الرسول صلى الله عليه وسلم لأصحابه ، لم تكن بناء على أن المشاورة واجبة ، وإنما لأنها أمر مستحب ومندوب ولا خلاف فى هذا .

والجـــواب :

أن الأمر حينما يتكرر ، حتى لا نجد حادثة واحدة مشهورة لم يشاور فيها النبى صلى الله عليه وسلم الصحابة ، وحينما يكون هذا الفعل بمثابة تطبيق وتفسير لقوله تعالى ﴿ وشاورهم فى الأمر ﴾ فإن الأمر يخرج من دائرة الاستحباب والندب إلى دائرة الوجوب .

ثالثاً: الأدلة من سنن الخلفاء الراشدين وسيرتهم

سار الخلفاء الراشدون – مقتدين بالنبى صلى الله عليه وسلم . فى تطبيقهم لمبدأ الشورى ، وخاصة في المسائل الهامة . كتولية الإمام ، وما يتعلق بالحروب وتولية الأمراء على الأقاليم ، وغيرها من المشاكل الطارئة ، والتى تتطلب حلا غير مقرر فى القرآن والسنة . وفيما يلى توضيح لما سبق :

الشورى في عهد أبي بكر رضي الله عنه

وقد تمثل ذلك فى اختياره من قبل المسلمين للخلافة ، وفى خطبته بعد الخلافة ، وفي نهجه للحكم ، وفى قتال أهل الردة ، وانفاذ جيش أســامة .

(أ) اتباع الشورى فى اختيار أبى بكر :

معروف أن النبى صلى الله عليه وسلم لم يعين خليفة بعده ، وترك هذا الأمر للمسلمين ، وهذا فى حد ذاته دليل على وجوب الشورى وعدم فرض حاكم على الأمة إلا برضاها واختيارها .

ولما توفى الله نبيه ، اجتمع الأنصار فى سقيفة بنى ساعدة ، ليختاروا خليفة لهم ، فذهب إليهم أبو بكر وعمر وأبو عبيدة عن المهاجرين ، وحصل نقاش طويل بين الفريقين ، فكان الأنصار يرون أنهم أحق بالخلافة على أساس أنهم هم الذين دافعوا عن الإسلام وحموه بأنفسهم وأموالهم وأنهم أصحاب الدار وهم الأكثرية .

بينما رأى الفريق الثانى أنهم أحق بهذا الأمر على اعتبار أنهم أول من عبد الله فى الأرض وهم أولياء الرسول وعشيرته وهم الذين صبروا معه على شدة أذى قومهم .

وأمام إصرار كل فريق على أن يكون الخليفة من بينهم ، تطرف البعض

ونادى بأن يكون هناك خليفتان . فرفض هذا الرأى من الجانبين خشية الانقسام (١) .

كان مسار المناقشة — فى البداية — خاطئاً . فليس الأمر ، أمر مفاضلة بين فريقين ، ولكن الأمر من هو الأصلح ؟ .

ومن هنا بدأ الأمر يتضح ويتجه الحوار ، الاتجاه السليم .

فقد ذكر عمر رضى الله عنه مزايا أبى بكر رضى الله عنه ، موضحاً مكانته العالية والتى يقر بها الجميع ، كسبقه للإسلام وحسن بلائه فى سبيله ، وطول صحبته ، وعظيم أخلاقه ، ورسوخ إيمانه ، ثم إلى صفاته العقلية والخلقية النادرة التى جعلت من شخصيته ، المثل الكامل للمسلم ، والتى عبر عنها عمر رضى الله عنه فى قول موجز « ليس فيكم من تنقطع الأعناق إليه مثل أبى بكر » (٢) .

حينئذ انتهى الإجماع إلى انتخاب أبى بكر رضى الله عنه ليكون الخليفة الأول فى الإسلام (٣) .

(ب) خطبة أبى بكر ودلالتها على الشورى :

بويع أبو بكر رضى الله عنه البيعة العامة فى المسجد ، حيث صعد المنبر ، وخطب مبيناً منهجه فى الحكم .

---

(١) وقد غالى بعض الرواة فى تصوير مواقف الصحابة وما صدر عنهم من ألفاظ وأقوال وأنهم كادوا يشتبكون فى بعض .

ونحن نستبعد هذا الأمر بناء على ما عرفنا عن سيرة الصحابة ، ولمجافاته لمنطقية الأحداث وطبائع الصحابة ، وما كان يسود بينهم من تراحم ومحبة وإيثار ، كيف هذا والأنصار هم الذين تنازلوا لإخوانهم المهاجرين وقاسموهم فى كل ما يملكون . كيف هذا والقرآن يصفهم بأوصاف غاية فى الرقة والخيرية .

(٢) د. محمد ضياء الدين الريس : النظريات السياسية الإسلامية ، ص ٤٠ .

(٣) يراجع فى تفصيل حديث السقيفة :

إرشاد السارى ، جـ ١٠ ، ص ١٩ — ٢٥ ، ص ٢٧٢ .

البداية والنهاية ، جـ ٥ ، ص ٢٤٥ — ٢٤٨ .

المصنف ، جـ ٥ ، ص ٤٣٩ — ٤٤١ .

فتح البارى ، جـ ٨ ، ص ٢٧ ، جـ ١٦ ، ص ٣٣٤ — ٣٣٧ .

ويهمنا من أقواله قوله رضي الله عنه :

« أما بعد ... أيها الناس فإنى قد وليت عليكم ولست بخيركم ، فإن أحسنت فأعينونى ، وإن أسأت فقومونى .. أطيعونى ما أطعت الله ورسوله فيكم ، فإذا عصيت الله ورسوله ، فلا طاعة لى عليكم » (١) .

وجـــه الدلالــــة :

إن قوله « فإن أحسنت فأعينونى وإن أسأت فقومونى .. » دعوة للمشاركة فى إبداء الرأى ، وتقديم الحلول والمناقشة فى القضايا العامة .

وكذلك فهو دعوة للصحابة لمراقبة أعماله وتقويمها . واعتراف من الحاكم بأن الجمهور هو صاحب السلطة فى الحكم (٢) .

(حـ) جيش أسامة :

أنفذ أبو بكر رضى الله عنه جيش أسامة ، الذى كان الرسول عليه الصلاة والسلام كان قد أمر بتسييره إلى الشام . فخرج الجمع إلى الجرف فخيموا به ، فلما مات النبى صلى الله عليه وسلم ، عظم الخطب وارتد من ارتد من أحياء العرب حول المدينة وامتنع آخرون عن أداء الزكاة .

فلما وقعت هذه الأمور ، أشار كثير من الناس على الصديق أن لا ينفذ جيش أسامة ، لاحتياجه إليه فيما هو أهم .

فامتنع الصديق ، وأبى أشد الإباء إلا أن ينفذ جيش أسامة قائلا : « والله لا أحل عقدة عقدها رسول الله صلى الله عليه وسلم ، ولو أن الطير تخطفنا والسباع من حول المدينة » (٣) .

---

(١) البداية والنهاية ، جـ ٥ ، ص ٢٤٨ بسند صحيح عن ابن إسحاق .

(٢) وهذا إنما يدل على الشورى على أساس أن الشورى فى معناها العام يتضمن حق الاعتراض والمراقبة والتقويم .

(٣) البداية والنهاية ، جـ ٦ ، ص ٣٠٤ .

المصنف ، جـ ٥ ، ص ٤٨٢ . وفيه « ما كنت لأرد أمراً أمر به رسول الله صلى الله عليه وسلم » .

ووجه الاستدلال من الحادثة على الشورى الآتي :

١ — أن في معارضة الصحابة وإشارتهم بعدم إنفاذ الجيش ما يؤخذ منه — ضمناً — أن لهم حقاً في المشاورة ، وإلا لفقد الاعتراض معناه ، ولقال لهم أبو بكر : لا حق لكم في المشاورة . . بل أجابهم بما يفهم منه أن لهم هذا الحق ، ولكن هذا الأمر لا مجال للشورى فيه ، لأنه إنما ينفذ أمراً للرسول صلى الله عليه وسلم (١) .

٢ — أن أبا بكر رضى الله عنه أكد حقهم في المشاورة صراحة ، ففي بعض الروايات أنه قال لهم : « إنكم قد علمتم أنه قد كان لكم في المشورة فيما لم يقض بينكم فيه سنة ولم ينزل عليكم به كتاب ، وقد أشرتم وسأشير عليكم ، فانظروا أرشد ذلك فائتمروا به فإن الله لن يجعلكم على ضلالة » (٢) .

(د) قتال أهل الردة ومانعي الزكاة :

لما ارتدت أحياء كثيرة من الأعراب ، ونجم النفاق بالمدينة ، وانحاز إلى مسيلمة الكذاب بنو حنيفة ، وخلق كثير باليمامة وادعى طليحة النبوة والتف بشر كثير حوله ، وسير الصديق جيش أسامة ، فقل الجند عند الصديق ، فطمعت كثير من الأعراب في المدينة ، وراموا أن يهجموا عليها

---

(١) يقول الأستاذ أمين أحسن الإصلاحي في مجلة البعث الإسلامي ، العدد الأول ، المجلد ١٤ سنة ١٩٦٩ ، ص ٢٣ (مجلة تصدر عن ندوة العلماء في لكهنو — الهند) بعنوان « مكانة الجماهير في الدولة الإسلامية » : « أن أبا بكر رضى الله عنه لم ير حاجة إلى الاستشارة لأنه كان مسئولا عن تنفيذ ما قضى به النبي صلى الله عليه وسلم في حياته بدون أن يغير فيه شيئاً » .

ويقول الأستاذ محمود بابللي : الشورى في الإسلام ، ص ٩٧ : « وقد يقال بأن الشورى لم تحصل هنا ، وإنما الذي حصل هو اعتراض على أمر كان قائماً ، وهل الاعتراض إلا نتيجة لحق المسلمين في إبداء رأيهم دون خوف أو تردد ؟ . ولو لم يكن أمرهم شورى بينهم ، لكان على الرعية طاعة ولي الأمر دون مناقشة ، ولكان أمره واجب التنفيذ فوراً » .

(٢) عبد الله أبو عزة : مجلة المجتمع (الكويت ، ديسمبر ١٩٧٠ ، العدد ٣٨) ص ٢٣ مقال « الشورى أم الاستبداد » . . وقد نقله عن الحافظ ابن عساكر : تاريخ دمشق بتحقيق الدكتور صلاح الدين المنجد ، ج ١ ، ص ٤٣٣ ، ٤٣٤ (دمشق) .

وجعلت وفود العرب تقدم المدينة يؤدون الصلاة ويمتنعون عن أداء الزكاة ، عزم الصديق على قتالهم فأشار الصحابة على الصديق فى أن يتركهم وما هم عليه ويتألفهم حتى يتمكن الإيمان فى قلوبهم ثم هم بعد ذلك يؤدون الزكاة . فامتنع الصديق وأباه .

وقد روى الجماعة — سوى ابن ماجه — عن أبى هريرة أن عمر بن الخطاب قال لأبى بكر : « علام تقاتل الناس وقد قال رسول الله صلى الله عليه وسلم أمرت أن أقاتل الناس حتى يشهدوا أن لا إله إلا الله ، فإذا قالوها عصموا منى دماءهم وأموالهم إلا بحقها » (١) .

فقال أبو بكر : « والله لأقاتلن من فرق ما جمع رسول الله صلى الله عليه وسلم » وناقش عمر مبيناً ، أن الزكاة حق للمال ، وقد قال النبى صلى الله عليه وسلم : « من بدل دينه فاقتلوه » (٢) فاقتنع عمر بذلك ، واقتنع الصحابة المعارضون .

وجـــه الاستدلال :

أن الصحابة ، رضى الله عنهم ، بناء على ما فهموه من حقهم فى المشاورة ، اعترضوا على أبى بكر رضى الله عنه ، إذ تجاوزهم ولم يستشرهم ولم يقل لهم أبو بكر لا حق لكم فى المشاورة ، أو قد سمعت رأيكم وأنا حر فى أن أستشيركم أو لا أستشيركم .

نفهم من هذا أن أبا بكر رضى الله عنه ، مقر بحقهم فى المشاورة ولكن الذى يمنعه من المشاورة ، هو ما رآه من وجود نص يحتم عليه تنفيذ الموضوع المعترض عليه من قبل الصحابة رضى الله عنهم . وأن مسئوليته كخليفة تحتم عليه أن ينفذ قانون الشريعة فى من أنكر أداء الزكاة ، وأن هذه المسألة من منصوصات الدين الذى لم يكن الخليفة مسؤولا عن عرضه على أهل الشورى .

---

(١) البداية والنهاية ، جـ ٦ ، ص ٣١١ .

(٢) فتح البارى ، جـ ١٧ ، ص ١٠٦ وفيه : « فلم يلتفت أبو بكر إلى مشورة إذ كان عنده حكم رسول الله صلى الله عليه وسلم فى الذين فرقوا بين الصلاة والزكاة ، وأرادوا تبديل الدين وأحكامه » .

فالصديق إذن ينطلق من قاعدة لا اجتهاد مع النص ، ولم يحتج عمر لأكثر من تذكير بأن الزكاة حق المال فعرف أنه الحق (١) .

ويفهم من قول الإمام البخارى « فلم يلتفت أبو بكر إلى مشورة إذ كان عنده حكم رسول الله صلى الله عليه وسلم فى الذين فرقوا بين الصلاة والزكاة » (٢) أن هذه المشورة كانت واجبة عليه لولا حكم رسول الله صلى الله عليه وسلم .

المنـــاقشة :

يرى بعض المؤرخين للتاريخ الإسلامى (٣) أن الصحابة أهملوا إقامة الشورى فى عهد الراشدين ، وأنهم لم يقوموا بمراقبة أعمال الخلفاء الراشدين وأغفلوا حق المساءلة والمعارضة منذ عهد أبى بكر رضى الله عنه واستندوا إلى دليلين :

الدليـــل الأول :

أن أبا بكر رضى الله عنه لم يكون للأمة — هيئة نيابية — تنوب عن الأمة فى مراقبة أعماله ، والصحابة أنفسهم لم يكونوا هذه الهيئة مع أن القرآن الكريم يأمرهم بذلك .

وهم إذا انتخبوا الحاكم باختيارهم كان بإمكانهم إقامة سلطة للمراقبة إلا أنهم أهملوا ذلك ، فكان من آثار هذا الإغفال لأمر إقامة هذه الهيئة أن جر أسوأ النتائج فى عهد الخليفة الثالث .

---

(١) راجع : الأستاذ عبد الله أبو عزة ، مجلة المجتمع ، (الكويت ، العدد ٣٨ ، سنة ١٩٧٠) ، ص ٢٤ ، مقال « الشورى أم الاستبداد » . أمين أحسن الإصلاحى ، مجلة البحث الإسلامى (الهند ١٩٦٩) ، العدد الأول ، المجلد ١٤ ، ص ٢٠ — ٢٢ . مقال « مكانة الجماهير فى الدولة الإسلامية » فهو يقول : « إن كل عمل أبى بكر رضى الله عنه كان ينحصر فى التطبيق ، فهو متبع وليس بمبتدع » .

(٢) فتح البارى ، ج ١٧ ، ص ١٠٦ .

(٣) د. على حسنى الخربوطلى ، الإسلام والخلافة (دار بيروت ١٩٦٩) ، ص ٧٣ . وهو من اتجاه هذا الرأى .

وأجيب عن هذا بأنه ليس معنى عدم وجود هيئة نيابية بالشكل التنظيمى الحديث أن الشورى لم تكن قائمة ، فهذه الأشكال التنظيمية توجد متناسبة مع درجة التطور السياسى والاجتماعى لكل مجتمع .

وهذا الشكل الدستورى المعروف لم يكن متناسباً مع بيئة الصحابة رضى الله عنهم ولم تدعو إليه الحاجة .

ووجود هذه الهيئات النيابية ليس شرطاً لازماً للشورى والمهم فى الحكم الشورى وجود القيم الشورية وانتشارها فى المجتمع متمثلة فى حرية الرأى والمعارضة والمساءلة والمراقبة .

وهذه القيم فى أيام الصحابة كانت راسخة فى النفوس وكان الحكم قائماً على رضىٰ الأكثرية وتأييدها ، والأمثلة كثيرة على قيام الصحابة رضى الله عنهم بحق المعارضة والمساءلة ونقد الحاكم على أتم وجه ، فكان العدل والمساواة والتعاون والتكافل والحرية — جميعاً — متحققة على أتم وجه فى مجتمع الصحابة (١) .

---

(١) راجع — فى تعليل عدم وجود هيئة نيابية فى عهد الراشدين : د . محمد عبد الله العربى : نظام الحكم فى الإسلام (دار الفكر — بيروت ٦٨ م) ص ٤٨ — ٤٩ . قوله : « ذلك لأن التعاليم الكلية المتمثلة فى صدق العبودية لله وحده ومن التزام المساواة ومن حرية القول والنقد — كل ذلك — كانت تغنيهم عن تفاصيل أوضاع الشورى وإجراءاتها » .

وأيضاً فى الرد على الدكتور على حسنى الخربوطلى ، راجع : الأستاذ ظافر القاسمى : نظام الحكم فى الشريعة والتاريخ (ط ١ — ١٩٧٤ — دار النفائس — بيروت) ص ٨٢ / ٨٣ فهو يقول : « إن الأخلاق السياسية هى وحدها التى تجعل من النظام ناجحاً أو مخفقاً ، أما النصوص والمؤسسات وغيرها فلا يمكن أن يكون لها أى أثر فى تقويم الاعوجاج ، إذا لم تصحبها أخلاق سياسية تدرك معنى الحق والواجب ، وقد تجلى فى أخلاق الصحابة هذه المعانى كما لم يتجل فى أى جيل من الأجيال » .

ثم يضيف « وإننا نظلم نظام الحكم ، حينما نعرضه للنقد والتحليل بمقاييس عصر تخلف عن عصره أربعة عشر قرناً ، فضلا عن اختلال ميزان القياس » .

ويقول : « وليس مهماً فى نظر الحق والعدل أن يكون برلمان أو لا يكون ، بل المهم أن يكون الحكم شورياً ، قام برضا الأكثرية وتأييدها والتصاع رأس الحكم إلى ملاحظة أى واحد من الرعية » . وراجع :

محمود بابللى : الشورى فى الإسلام . ص ٩٥ قوله :

« وكان طبيعياً أن يقوم الحكم فى ذلك العهد على أساس الشورى ، فقد نشأ الإسلام فى بلاد =

الدليـــل الثانى :

إن خطبة أبى بكر جاءت خالية من ذكر الشورى التى فرضها الله على الحكومة الإسلامية فى قوله تعالى : ﴿ وأمرهم شورى بينهم ﴾ لأن قوله رضى الله عنه : « وإن أسأت فقومونى » لا يدل على الشورى تمام الدلالة ، فإن معنى قوله تعالى : ﴿ وأمرهم شورى بينهم ﴾ أى أنهم لا يبرمون أمراً إلا بعد التشاور فيه ، ولكن قول الخليفة يدل على أنه يجب أن يقوموه متى أساء ، والإنسان لا يسىء إلا بعد أن يبرم العمل ويتصدى لتنفيذه .

ويستطرد الدكتور الخربوطلى قائلا : (١)

« ومما يدل على أن هذا الفهم صحيح ، أن المسلمين انتخبوا أبا بكر وتركوه ونفسه ، فإن حدث أن استشارهم فى شىء ، ورأى غير رأيهم آثر رأيه على رأيهم ، ومضى حيث أراد ، وكذلك سار عمر وعثمان وعلى ، وهذا فى رأينا تنازل من الصحابة عن أكبر حق لهم ، وكيف يقال أن الشورى مرعية ، والحاكم حر فى أن يستشير وحر فى أن يعمل برأيه وإن صادم آراء الناس أو أكثرهم ؟ .

وهكذا فإن الصحابة انتخبوا رجلا منهم ثم تركوه يحكم بينهم بما يرى حكماً مطلقاً غير متقيد ، مع أنهم هم الذين أعطوه تلك السلطة » .

وأجيب عن الدليل الثانى :

بأن قول أبى بكر رضى الله عنه : « وإن أسأت فقومونى » يدل على حق الصحابة فى المراقبة والتقويم ، وهذا اعتراف من الحاكم نفسه بهذا الحـــق .

وأما أن أبا بكر كان حراً فى الاستشارة ، وأنهم تركوه إن أحب استشارهم ، وإن لم يحب لم يستشرهم .

= العرب ، وكانت بلاد العرب تعيش يومئذ فى نظام بلغت الحرية فيه أقصى مداها ، ذلك أن الحرية كانت أعز شىء على العربى ، وفكرة المساواة كانت ولاتزال متأصلة فى النفس البدوية وقد زادت تعاليم الإسلام هذه الفكرة قوة إذ سمت بها إلى المساواة التامة أمام الخالق عز وجل» .

(١) المرجع السابق ، ص ٧٤ .

فهذا مردود من ناحيتين :

أولا :

أن المشاكل التى كانت تتطلب حلولا جديدة كانت بسيطة — خلال فترة حكم أبى بكر رضى الله عنه — ولذلك لم نسمع عن مواقف كثيرة اقتضت أن تعرض على مجلس الشورى .

وذلك لأن أعمال أبى بكر رضى الله عنه كانت أكثرها تنفيذية ، أو مكملة لأعمال سابقة ، لذلك كان نطاق الشورى ضيقاً ، يضاف إلى ذلك فترة حكم الصديق القصيرة .

وقد اتسع نطاق الشورى فيما بعد فى عهد عمر رضى الله عنه ، حينما طرأت أمور جديدة .

ثانياً :

ليس صحيحاً أن أبا بكر رضى الله عنه إن شاء أن يستشير فعل ، وإن لم يشأ لم يفعل ، ويؤيد ذلك الآتى :

(أ) وصف أحد كبار التابعين — ميمون بن مهران — (١) منهج أبى بكر وعمر رضى الله عنهما فى القضاء ، وقرر أنهما إذ لم يجدا نصاً ، استشارا (٢) .

---

(١) ميمون بن مهران : فقيه ، قاض ، استوطن الرقة ، استعمله عمر بن عبد العزيز على الخراج والقضاء ، ثقة فى الحديث ، كثير العبادة ، توفى سنة ١١٧هـ (الشورى بين النظرية والتطبيق : قحطان عبد الرحمن الدورى ، ص ١٥٦) .

(٢) فتح البارى ١٧-١٠٥ .

— ونقله الدكتور محمد ضياء الدين الريس فى « النظريات السياسية الإسلامية » عن ابن قيم الجوزية « أعلام الموقعين » ١-٢٠ .

— والأستاذ أبو الأعلى المودودى فى « الحكومة الإسلاميـــة » (المختار الإسلامى ط ١٩٧٧) ص ٢١٢ عن « سنن الدارمى » وذكر أن « ميمون بن مهران حكى عن ديدن أبى بكر » .

— والأستاذ قحطان عبد الرحمن الدورى فى « الشورى بين النظرية والتطبيق » ص ١٥٦ . عن « سنن البيهقى ١٠ - ١١٤ » و« سنن الدارمى ١-٥٨ » و« الصواعق المحرقة ص ١٦ » و « تاريخ الخلفاء للسيوطى ص ٤٢ » .

فإذا كان الأمر كذلك فى ميدان القضاء ، وهو متعلق بالقضايا الخاصة فمن باب أولى أن يستشيرا فى القضايا العامة .

(ب) ويدل لذلك أيضاً : كما ورد فى إحدى الروايات [1] : أن أبا بكر رضى الله عنه ، كان إذ نزل به أمر يريد فيه مشاورة أهل الرأى والفقه ، دعا رجالا من المهاجرين ورجالا من الأنصار ، ودعا عمر وعثمان وعلياً وعبد الرحمن بن عوف ومعاذ بن جبل وأبى بن كعب وزيد بن ثابت . .

وكذلك كان يفعل عمر رضى الله عنه .

(حـ) اعتراض الصحابة على أبى بكر فى إنفاذ جيش أسامة وحروب مانعى الزكاة والردة دليل على وجوب المشاورة على الحاكم .

وقد استنتجنا من قول أبى بكر للصحابة المعترضين « أنه كان لكم فى المشورة فيما لو لم يقضى فيه سنة ولم ينزل عليكم به كتاب » أن المشاورة حق ثابت للصحابة .

(د) أن قول أبى بكر رضى الله عنه : « وإن أسأت فقومونى .. » لايعنى أن المشورة غير واجبة عليه ، بل هو تأكيد للوجوب ، فإذا كان للصحابة حق المراقبة والمعارضة والتقويم ، فلهم حق المشاورة كذلك .

والحاكم العادل ، لكى لا يقع فى الحرج والخطأ ، يلجأ للاستشارة دائماً — من باب الاستشعار بالمسئولية .

(هـ) ونحن نستبعد — من واقع طبائع الأشياء — أن يتنازل الصحابة رضى الله عنهم عن حق هو من أكبر الحقوق ، لاسيما بعد أن اعتادوا من النبى صلى الله عليه وسلم مشاوراته الكثيرة معهم .

(و) أن الخليفة لم يكن له السلطة المطلقة ، فهو مقيد بالقرآن والسنة — ابتداء — وبمشاورة أهل الشورى — وبمعارضة جمهور المسلمين

---

(١) الرواية عن عبد الرحمن بن القاسم (فقيه مالكى ، روى المدونة عن الإمام مالك ت ١٩١ فى مصر) عن أبيه . وقد نقل هذه الرواية صاحب « الشورى بين النظرية والتطبيق » « ص ١٥٦ عن المهذب للشيرازى ٢ - ٢٩٧ .

فيما بعد . والأمثلة كثيرة على ذلك من عهد الراشدين [1] .

(ز) أن أبا بكر رضى الله عنه ، كان أحرص الناس على اتباع النبى صلى الله عليه وسلم ، وهو رضى الله عنه رأى كثرة مشاوراته صلى الله عليه وسلم ، وكان وزيره ، وسمع أقواله صلى الله عليه وسلم تحثهم على الشورى ، وسمع قول الله تعالى ﴿ وشاورهم فى الأمر ﴾ .

فكيف بعد كل هذا نتصور أن يعدل رضى الله عنه عن هذا الحق .

(ح) وأما أن الخليفة كان حراً فى أن يعمل برأيه وإن صادم آراء الناس فهذا سنبحثه فى مبحث آخر ، وسنتبين فيه أن الأمر ليس كذلك .

---

(1) ومنها معارضة عمر رضى الله عنه لأبى بكر ، حين أقطع أرضاً لبعض الناس فقد قال له متسائلا عما إذا كانت الأرض تخص الخليفة وحده . فلما أجاب أبو بكر بالنفى . قال : فهلا استشرت ؟ قال : استشرت من حولى . قال : فهل هى ملك لهم ؟ قال : لا ، هى للمسلمين جميعاً . فقال عمر : فهلا أوسعت المسلمين مشورة ؟ .

وكذلك لما وقف عمر رضى الله عنه خطيباً فقال « يا معشر المسلمين ، ماذا تقولون لو ملت رأسى إلى الدنيا ، كذا ؟ فقام إليه رجل فقال : أجل كنا نقول بالسيف كذا .

فقال عمر « الحمد لله ، الذى جعل فى رعيتى من إذا تعوجت قومنى » .

الشورى في عهد عمر رضي الله عنه

اتسع نطاق الشورى فى هذا العهد ، وسنقتصر على ذكر تولى عمر رضى الله عنه للخلافة ، ووصف النظام – بصفة عامة – وذكر بعض الأمثـــلة :

أولا : اختيار عمر رضي الله عنه للخلافة:

لما شعر أبو بكر رضى الله عنه بقرب وفاته لم يشأ أن يترك أمر الخلافة دون أن يرشح أحداً ، خاصة وأن الظروف السياسية كانت تدعو إلى سرعة البت فى هذا الأمر ، حيث كان المسلمون يواجهون معارك فى العراق والشام ، وكان ماثلا فى ذهنه حروب الردة ، فلم يشأ أن يترك الأمر كما ترك الرسول صلى الله عليه وسلم خشية الفرقة .

وأمام هذه الظروف غير العادية لجأ أبو بكر رضى الله عنه إلى ترشيح من يراه أصلح لهذا الأمر ، وفى بعض الروايات أن الصحابة أنفسهم خشوا الفرقة فوكلوه أن يختار لهم – فقال : أمهلونى ... وبدأ استشاراته ، فشاور عبد الرحمن بن عوف وعثمان بن عفان وسعيد بن زيد وأسيد بن الحضير ، فأجمعوا على عمر رضى الله عنه ، ولم يكتف بهذا ، بل خاطب الناس جميعاً : « أترضون بمن استخلف عليكم . . فإنى والله ما ألوت من جهد الرأى ، ولا وليت ذا قرابة ، وإنى قد وليت عليكم عمر بن الخطاب . فقالوا : « سمعنا وأطعنا » .

ولم يصبح عمر خليفة بمجرد هذا الترشيح إلا بعد أن بايعه المسلمون فى المسجد فى اليوم التالى (١) .

---

(١) د . سليمان محمـــد الطماوى : عمر بن الخطاب (ط ١ ١٩٦٩ دار الفكر العربى) ص ٢٤١ – ٢٤٤ .

ثانياً: نظام الشورى في عهد عمر رضي الله عنه:

المشهور عن عمر رضى الله عنه – كما تروى كتب السير – أنه لم يكن يبرم أمراً دون مشورة .

ولو كان لأحد أن يستغنى برأيه ، لاستغنى عمر برأيه ، وهو الذى بلغ من الفراسة درجة لم تتح لغيره ، ولكنه كان رضى الله عنه وأرضاه ، أكثر الناس استشارة للمسلمين ، خاصتهم وعامتهم(١) .

وكان النظام الاستشارى فى هذا العهد متقدماً غاية التقدم ، ولنعرف مدى تقدمه نورد ما كتبه البعض فى هذا الشأن .

فقد كتب أحد الباحثين (٢) يصف هذا النظام ، فقال : «كان الجوهر الأساسى لنظام الحكم ، إنشاء المجلس الاستشارى الذى ضم كبار القوم من المهاجرين والأنصار .

وكانت الطريقة المتبعة لعقد اجتماع المجلس ، أن يؤذن للصلاة – جامعة – فيجتمع الناس ويصلى بهم عمر رضى الله عنه ويصعد المنبر ويطرح المسألة التى تحتاج المناقشة . وكان القرار يصدر بالأغلبية .

هذا فيما يتعلق بالأمور الهامة ، وهناك أمور أكثر أهمية كان يعقد لها اجتماع عام ويتخذ فيه القرارات بالإجماع .

وكان هناك مجلس آخر مؤلف من كبار المهاجرين تبحث فى الأمور الإدارية العادية والشئون اليومية ، وكان عمر رضى الله عنه يرفع إلى هذا المجلس الأخبار والتقارير التى ترد من الأقاليم والمقاطعات يومياً .

ويلاحظ أنه لم يكن الأمور الإدارية اليومية والهامة وحدهما تبرم عن

= المستشار على على منصور – نظم الحكم والإدارة فى الشريعة الإسلامية والقوانين الوضعية (ط ٢ ١٩٧١ دار الفتح بيروت) ص ٢٨٥ .

– د . ضياء الدين الريس النظريات السياسية الإسلامية ، ص ١٨٠ .

(١) د . سليمان محمد الطماوى : المرجع السابق ص ١٣١–١٣٢ .

(٢) الأستاذ أمين أحسن الإصلاحى – مجلة البعث الإسلامى (العدد ١٠ المجلد ١٣) من صفحة ٣٩ إلى ٤٣ بتصرف . مقال «مكانة الجماهير فى الدولة الإسلامية» وقد نقله عن البحث القيم الذى كتبه العلامة شبلى النعمانى فى كتابه الشهير «الفاروق» .

طريق الشورى فى عهد خلافة عمر رضى الله عنه ، بل كان حكام وعمال الأقاليم والمقاطعات يعينون أحياناً حسب رغبات الجمهور .

ثالثاً: أمثلة على مشاورات عمر رضي الله عنه للصحابة:

كان عمر رضى الله عنه كثير المشاورة للصحابة ، وقد ذكرت كتب السير والحديث أمثلة كثيرة فى هذا الشأن .

وسنذكر فيما يلى بعض الأمثلة :

١ — مشاورته فى السير للقادسية بنفسه :

فقد تعرض الجيش الإسلامى فى العراق بقيادة المثنى بن حارثة لضغط متزايد من قبل الفرس ، فاستنجد المثنى ، بعمر رضى الله عنه ، وكان أهل السواد قد ثاروا بالمسلمين ، فجمع عمر رضى الله عنه الناس وعسكر بهم خارج المدينة ، فلما اكتمل الجمع ، قام وأخبرهم مستشيراً ، هل يذهب بنفسه على رأس الجيش ، أم يبقى فى المدينة ويسير الجيوش لنجدة المثنى ؟ .

فقال العامة : « سر وسر بنا معك .. » .

ولكن عمر رضى الله عنه لم يكتف بمشاورة العامة ، فدعا أهل الرأى ، فأجمعوا — عدا على وطلحة — على أن يبقى فى المدينة ويسلم القيادة لغيره .

ثم قام فى الناس قائلا :

« أيها الناس : إنى إنما كنت كرجل منكم حتى صرفنى ذوو الرأى منكم عن الخروج ، فقد رأيت أن أقيم وأبعث رجلا ، وقد أحضرت هذا الأمر من قدمت ومن خلفت » فاقتنع الناس بكلامه (١) .

---

(١) د. سليمان محمد الطماوى — المرجع السابق ص ١٣٥ .
— ظافر القاسمى : نظام الحكم فى الشريعة والتاريخ ص ٦٩-٧٠ .
— صحيفة الجمهورية (١٢ سبتمبر ١٩٧٥) .
مقال بعنوان « ابن الخطاب يتجهز للقادسية بالمشاورة دون ادعاء أو مغامرة » للأستاذ حسين الطوخى .

٢ – مشاوراته فى اختيار الولاة وقواد الجيش :

كان عمر رضى الله عنه كثير المشاورة فى هذا الشأن ، فعن ذلك أنه استشارهم فى اختيار أحد القواد لجيوش العراق ، فرشحوا النعمان بن مقرن . وفى مرة أخرى ، رشحوا سعد بن مالك .

ومع أن هذه الأمور لا تدخل فى مجال الشورى الواجبة إلا أن عمر رضى الله عنه ، لم يشأ أن ينفرد بالرأى ، احتراماً وتقديراً منه لهم .

٣ – مشاوراته فى تنظيم مرافق الدولة وكيفية الاستفادة من الأموال العامة :

كان من بين الغنائم التى وردت المدينة عقب فتح المدائن بساط كسرى ، فاستشارهم عمر رضى الله عنه ، فنهم من أشار بقبضه ، ومنهم من فوض الرأى للخليفة ، وأشار بعضهم بتقسيمه .

ومن ذلك مشاورته لهم فى إنشاء الدواوين . فقد كثرت الأموال التى ترد إلى المدينة نتيجة للانتصارات ، فجمع عمر الناس وقال : ما ترون ؟ إنى أرى أن أجعل عطاء الناس فى كل سنة ، وأجمع المال فإنه أعظم للبركـــة .

فقال على بن أبى طالب : تقسم كل سنة ما اجتمع إليك من مال ، ولا تمسك منه شيئاً .

وقال عثمان : أرى مالا كثيراً يسع الناس ، وإن لم يحصوا حتى تعرف من أخذ ممن لم يأخذ ، خشيت أن ينتشر الأمر .

فقال له الوليد بن هشام بن المغيرة : يا أمير المؤمنين ! قد جئت الشام فرأيت ملوكها قد دونوا ديواناً وجندوا جنوداً . فأخذ بقوله .

وهكذا نشأ الديوان لأول مرة فى تاريخ الدولة الإسلامية (١) .

٤ – المشاورة فى أرض السواد :

لما فتح الله أرض السواد – الشام والعراق – على المسلمين ، طلبوا من عمر رضى الله عنه ، أن يقسم الأرض المفتوحة عليهم باعتبارها غنيمة ،

---

(١) د. سليمان محمد الطماوى : المرجع السابق . ص ١٣٤ وما بعدها .

والغنائم تقسم كما هي نص الآية (٤١ من الأنفال) ﴿ واعلموا أنما غنمتم من شيء فإن لله خمسه وللرسول ولذي القربى واليتامى والمساكين وابن السبيل ، إن كنتم آمنتم بالله وما أنزلنا على عبدنا ﴾ .

ولكن عمر رضي الله عنه رأى — مجتهداً — أن الأرض ليست من الغنائم التي تنطبق عليها الآية الكريمة ، ووافقه على ذلك بعض كبار الصحابة ، منهم علي وعثمان وطلحة ومعاذ .

وخالفه آخرون من كبار الصحابة أيضاً ، منهم عبد الرحمن بن عوف والزبير وبلال .

ولقد حاول عمر أن يقنع مخالفيه برأيه فما اقتنعوا . فجمع المسلمين في المدينة للنظر في الأمر ، واستقر الرأي على الاحتكام إلى عشرة من الأنصار من ذوي الرأي والبلاء في الإسلام ، خمسة من الأوس وخمسة من الخزرج ، وجمعهم وقال لهم : « إني لم أزعجكم إلا لأن تشتركوا في أمانتي فيما حملت من أموركم ، خالفني من خالفني ، ووافقني من وافقني ، أرأيتم هذه الثغور لا بد لها من رجال يلزمونها ، أرأيتم هذه المدن العظام لا بد لها من أن تشحن بالجيوش وإدرار الطعام عليهم ، فمن أين يعطى هؤلاء إذا قسمت الأرضون ومن عليها ؟ .

لقد وجدت الحجة في كتاب الله الذي ينطق بالحق : ﴿ وما أفاء الله على رسوله منهم ، فما أوجفتم عليه من خيل ولا ركاب ولكن الله يسلط رسله على من يشاء ، والله على كل شيء قدير ﴾ . هذه نزلت في بني النضير .

والآية ﴿ ما أفاء الله على رسوله من أهل القرى فلله وللرسول ولذي القربى واليتامى والمساكين وابن السبيل كيلا يكون دُولة بين الأغنياء منكم ﴾ هذه عامة في القرى كلها .

ثم قوله تعالى : ﴿ للفقراء المهاجرين الذين أخرجوا من ديارهم وأموالهم يبتغون فضلا من الله ورضواناً ﴾ أنها للمهاجرين .

ثم الآية بعدها : ﴿ والذين تبوؤوا الدار والإيمان من قبلهم يحبون من هاجر إليهم ولا يجدون في صدورهم حاجة مما أوتوا ، ويؤثرون على أنفسهم ولو كان بهم خصاصة ﴾ وهذه للأنصار .

ثم ختم الآية : ﴿ والذين جاءوا من بعدهم يقولون ربنا اغفر لنا ولإخواننا الذين سبقونا بالإيمان ﴾ .

هذه عامة ، فاستوعبت الآية الناس ، وقد صار هذا الفيء بين هؤلاء جميعاً ، فكيف نقسمه لهؤلاء ، وندع من يجيء بعدهم ؟ » .

وانتهى المؤتمر إلى الأخذ برأى عمر ، من أن الغنائم التي وردت في الآية يقصد بها المنقول من الأموال ويخرج منها الأرض ومن عليها (١) .

٥ – المشاورة فى هدية ملكة الروم :

بعثت أم كلثوم بنت على بن أبى طالب – زوجة عمر – إلى ملكة الروم هدية ، فبعثت ملكة الروم هدية ، منها عقد فاخر .

فلما انتهى البريد إلى عمر أمر بإمساكه ، ودعا : الصلاة جامعة . فاجتمعوا فصلى بهم ركعتين وقال : إنه لا خير فى أمر أبرم عن غير شورى من أمورى ، قولوا فى هدية أهدتها أم كلثوم لامرأة ملك الروم فأهدت لها امرأة ملك الروم ؟ فقال قوم : هو لها بالذى لها ، وليست امرأة الملك بذمة فتصانع به ، ولا تحت يدك فتتقيك .

وقال آخرون : قد كنا نهدى الثياب لنستثيب ، ونبعث بها لتباع ، ولنصيب ثمناً .

فقال عمر : ولكن الرسول ، رسول المسلمين ، والبريد بريدهم والمسلمون عظموها فى صدرها . وأمر بردها إلى بيت المال ورد عليها بقدر نفقتها (٢) .

---

(١) د. سليمان الطماوى – المرجع السابق – ص ١١١ – ١١٣ .

– وراجع : الأحكام السلطانية : لأبى الحسن على بن محمد الماوردى (المتوفى ٤٥٠ هـ) (ط ٢ ١٩٦٦ البابى الحلبى) حيث يقول : فى ص ١٧٤ : « والظاهر من مذهب الشافعى رحمه الله ، فى السواد ، أنه فتح عنوة واقتسمه الغانمون ملكاً لهم ، ثم استنزلهم عمر رضى الله عنه فنزلوا ، إلا طائفة استطاب نفوسهم بمال عاوضهم به عن حقوقهم منه ، فلما خلص للمسلمين ، ضرب عمر رضى الله عنه عليه خراجاً .

(٢) ظافر القاسمى . المرجع السابق – ص ٧٣ وقد نقله عن تاريخ الطبرى ٤ – ٢٢٦ .

٦ — المشاورة فى طاعون عمواس :

عن عبد الله بن عباس رضى الله عنهما ، أن عمر رضى الله عنه خرج إلى الشام — ربيع الآخر سنة ١٨ من الهجرة — يتفقد فيها أحوال الرعية . وكان الطاعون المسمى بطاعون عمواس .

حتى إذا كان بسَرغ ، لقيه أمراء الأجناد ، أبو عبيدة وأصحابه فأخبروه أن الوباء قد وقع بأرض الشام .

فقال عمر : ادع لى المهاجرين الأولين فدعاهم ، فاستشارهم فى القدوم أو الرجوع فاختلفوا ، فقال بعضهم : قد خرجت لأمر ولا نرى أن ترجع عنه . وقال آخرون : معك بقية الناس وأصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم ولا نرى أن تقدمهم على هذا الوباء .

ثم قال : ادع لى الأنصار ، فاستشارهم ، فاختلفوا . ثم قال : ادع لى من كان ههنا من مشيخة قريش من مهاجرة الفتح ، فاتفقوا على أن يرجع بالناس ، فاقتنع عمر بذلك ونادى بالرجوع . قال أبو عبيدة بن الجراح : « أفراراً من قدر الله ؟ » . فقال عمر : لو غيرك قالها يا أبا عبيدة . نعم ، نفر من قدر الله إلى قدر الله ، أرأيت لو كان لك إبل هبطت وادياً له عدوتان ، إحداهما خصبة والأخرى جدبة أليس إن رعيت الخصبة رعيتها بقدر الله ، وإن رعيت الجدبة رعيتها بقدر الله .

فجاء عبد الرحمن بن عوف وكان متغيباً فى بعض حاجته ، فقال : إن عندى فى هذا علماً ، سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول : « إذا سمعتم به بأرض فلا تقدموا عليه ، وإذا وقع بأرض وأنتم بها فلا تخرجوا فراراً منه » .

قال : فحمد الله عمر ثم انصرف ، لأنه أحوط ، ولرجحانه بكثرة القائلين به ، مع موافقة اجتهاده للنص المروى من الشارع صلى الله عليه وسلم [1] .

ومن الأمثلة الأخرى أيضاً وهى وإن كانت فى مجال القضاء ، إلا أنها تدل على مقدار حرص عمر رضى الله عنه على الشورى .

---

(١) إرشاد السارى لشرح صحيح البخارى : ٨-٣٨٤ .

فمنها المشاورة فى إملاص المرأة (١) وعقوبة شارب الخمر (٢) .

الشورى فى اختيار عثمان رضى الله عنه للخلافة :

طلب الصحابة من عمر رضى الله عنه – حين طعن – أن يستخلف : فقال : ما أجد أحق بهذا الأمر من هؤلاء الرهط الذين توفى الرسول صلى الله عليه وسلم وهو عنهم راض .

ودعا علياً وعثمان وعبد الرحمن بن عوف والزبير وسعد بن أبى وقاص وقال لهم : إنى نظرت فى أمر الناس فلم أر عندهم شقاقاً ، فإن يك شقاق فهو فيكم . . فتشاوروا ثم أمّروا أحدكم .

ثم قال لهم : تشاوروا ثم اجمعوا أمركم فى الثلاث ، واجمعوا الأجناد ، فمن تأمر من غير مشورة من المسلمين فاقتلوه .

قال الزهرى : فلما مات عمر اجتمعوا ، فقال لهم عبد الرحمن بن عوف : إن شئتم اخترت لكم منكم ، فولوه ذلك .

قال المسور : فما رأيت مثل عبد الرحمن ، والله ما ترك أحداً من المهاجرين والأنصار ولا أحداً من ذوى الرأى إلا استشارهم تلك الليلة (٣) .

---

(١) إرشاد السارى لشرح صحيح البخارى ١٠-٧٠ .

عن المغيرة عن عمر أنه استشارهم فى إملاص المرأة (وضعته قبل أوانه) أى فيما يجب على الجانى فى إجهاض المرأة الجنين .

فقال المغيرة : قضى النبى صلى الله عليه وسلم بالغرة عبد أو أمة، قال : ائت بمن يشهد معك ، فشهد محمد بن مسلمة أن الرسول صلى الله عليه وسلم قضى به .

(٢) عن أنس بن مالك : أن النبى صلى الله عليـــه وسلم أتى برجل قد شرب الخمر فجلده بجريدتين نحو أربعين ، قال : وفعله أبو بكر . فلما كان عمر استشار الناس .

فقال عبد الرحمن : أخف الحدود ثمانون . فأمر به عمر .

وفى الموطأ أن الذى أشار بذلك هو على رضى الله عنه ويجمع بينهما : أن عبد الرحمن أشار بذلك فوافقه على وغيره .

راجع :

– صحيح مسلم (مسلم بن الحجاج بن مسلم المتوفى ٢٦١ هـ) – دار إحياء التراث العربى ١٩٥٥ – ٣ - ١٣٣٠ (كتاب الحدود) بتحقيق محمد فؤاد عبد الباقى .

(٣) المصنف : لعبد الرزاق ٥-٤٨٠ .

– فتح البارى ٨-٧٠ ، ١٦-٣٢٠ ، ١٦-٣٢٤ . =

الشورى فى اختيار على رضى الله عنه للخلافة :

لما قتل عثمان – رضى الله عنه – بايع من كان بالمدينة من أصحاب الرسول صلى الله عليه وسلم على بن أبى طالب ، فقال لهم : لأن أكون وزيراً خير من أن أكون أميراً . فقالوا : لا والله ما نحن بمنصرفين حتى نبايعك . قال : ففى المسجد ، وإن بيعتى لا تكون خفية ، ولا تكون إلا عن رضا المسلمين .

فلما دخل المسجد قام المهاجرون والأنصار فبايعوه ثم بايعه الناس .

ولم يبايعه أهل الشام الذين كانوا يتزعمهم معاوية بحجة وجوب الثأر لسيدنا عثمان أولا .

وعلى كل حال فبيعة على رضى الله عنه كانت من قبل الأكثرية من أفراد الأمة التى هى صاحبة الأمر فى اختيار الخليفة وهى مصدر السلطة (١) .

وجه الدلالة مما سبق :

يتبين من الأمثلة السابقة مدى حرص الصحابة رضى الله عنهم على تطبيق مبدأ الشورى ، سواء فى تولية الخلفاء الراشدين أو فى شئون الدولة العامة ، فى السلم وفى الحرب .

ومن ناحية أخرى نتبين حرص الخلفاء أنفسهم على الشورى وما ذلك إلا إدراكاً منهم لوجوب المشورة عليهم .

ولم تنقل لنا حادثة واحدة مما يدخل فى مجال الشورى ولم تعرض على بساط المشورة .

وكذلك نتبين – مما سبق – مدى حرص الصحابة على إبداء آرائهم واعتراضاتهم ، حتى فى المرات القليلة التى كان الخليفة فيها يتجاوزهم بناء على ما يراه من وجود نص فى الموضوع المراد تنفيذه .

ومن هنا نقول إن الشورى واجبة .

= وعند ابن تيمية فى منهاج السنة ٣-٢٣٣ . طبعة بولاق – وابن كثير فى البداية والنهاية ٧-١٤٦ ما يأتى :

« بقى عبد الرحمن يشاور ثلاثة أيام . . وإنه شاور حتى العذارى فى خدورهن » .

(١) على على منصور – المرجع السابق ص ٣٠٣ – ٣٠٤ .
وقد نقله عن تاريخ الطبرى .

المنـــاقشة :

ويناقش هذا الاستدلال ، بعدم التسليم بوجوب الشورى ، لأن الخلفاء الراشدين إنما استشاروا ، لأن الشورى أمر مستحب ومندوب . فليس فى الأدلة ما يؤيد الوجوب .

وأجيب أن فى أسلوب الخلفاء الراشدين — المستمر — فى تطبيقهم لمبدأ الشورى دلالة واضحة على الوجوب .

فقد أصبح نظاماً راسخاً وجرى مجرى العادة المتكررة .

ولم ينقل لنا مرة واحدة ، أن هذه العادة — أى الاستشارة فى الأمور الهامة — تخلفت ، فلو كان مندوباً فحسب ، لنقل إلينا تخلفها ولو مرة واحـــدة .

وفى تعبير التابعى الكبير — ميمون بن مهران — « كان أبو بكر إذا ورد عليه أمر نظر فى الكتاب ... إلخ » .

إن التعبير بـ « كان » يدل على أن هذا شىء قد رسخ واستمر .

وكذلك أقوال الخلفاء رضى الله عنهم ، تؤكد معنى الوجوب ، فمن ذلك ، قول أبى بكر رضى الله عنه لما أنفذ جيش أسامة « إنكم قد علمتم أنه قد كان لكم فى المشورة ، فيما لم يقض بينكم فيه سنة ، ولم ينزل به كتـــــاب » .

وقول عمر رضى الله عنه : « إنى إنما كنت كرجل منكم حتى عرفنى ذوو الرأى منكم عن الخروج » .

وقوله : « إنى لم أزعجكم إلا لأن تشتركوا فى أمانتى فيما حملت من أموركم ، فإنى واحد كأحدكم » .

فهو واحد منهم غاية الأمر أنه مسؤول عن تنفيذ ما يرونه وقوله : « وكذلك يحق على المسلمين أن يكونوا وأمرهم شورى بينهم » . وقوله : « فمن تأمر منكم من غير مشورة من المسلمين فاقتلوه » .

وفى رواية ابن عباس عند البخارى : « فمن بايع رجلا على غير مشورة من المسلمين فلا يتابع هو والذى بايعه تغرّه أن يقتلا »[1] .

(١) إرشاد السارى لشرح صحيح البخارى ١٠ - ١٩ .

المبحث الثاني

القائلون بالندب وأدلتهم

وهم يرون أن مبدأ الشورى لم يرد فى الفقه الإسلامى على سبيل الوجوب ، وإنما على سبيل الندب .

ولم يكن هذا من المبادئ التى يلتزم بها الحكام وأفراد الأمة وإنما هو عمل مندوب ، إن قام به الحاكم أو المحكومون استحقوا عليه الثواب فى الآخرة والشكر فى الدنيا (١) ، ويبدو أن هذا رأى عامة فقهاء السلف (٢) .

ويدل على ذلك ، أن الفقهاء عندما تكلموا عن الشورى لم يدرجوها فى الأمور الواجبة ، ولم يخصصوا لها مبحثاً ، وإنما تكلموا عنها فى مبحث آداب القاضى ، وهل من الواجب عليه أن يشاور أم يسن له ذلك(٣) .

---

(١) الدكتور صلاح الدين دبوس : الخليفة : توليته وعزله (دراسة مقارنة) (مؤسسة الثقافة الجامعية بالإسكندرية) ص ٢٢٠ .

(٢) انظر : د. صلاح الدين دبوس : المرجع السابق ، هامش ٢٢٠-٢٢١ حيث نقل فى ندب المشاورة الآتى :

– عن ابن حزم فى مختصر أبطال القياس ص ١٣ .
– وابن قيم الجوزية فى أعلام الموقعين ٤-٢٥٦ .
– والسرخسى فى المبسوط ١٦-٧١ .
– الروبانى الشافعى فى بحر المذاهب (مخطوط رقم ٢٢ بدار الكتب)
– الغزالى فى البسيط (مخطوط ٢٢٣ فقه شافعى) باب آداب القاضى والشافعية عامة يرون ندب المشاورة كما يقرر العسقلانى فى فتح البارى ١٣ – ٢٨٨ .
– وهو رأى الإمام الشافعى فى الأم (مطابع الشعب) ٧ – ٨٦ » أ . هـ ولكن يلاحظ أن معظم كلام الفقهاء فى « باب المشاورة » إنما ينصب على القاضى ، وهل يجب عليه المشاورة أم يندب له .

(٣) الجمهور على أن المشاورة سنة بالنسبة للقاضى . أنظر فى تفصيل ذلك قحطان عبد الرحمن الدورى : الشورى بين النظرية والتطبيق ص ٥٦ .

وهذا الإمام الماوردى لا يذكر الشورى من بين واجبات الإمام[1] .
مما يدل على أن هذا اتجاه عام عند جمهور الفقهاء وأنهم لا يرون وجوب الشورى فى حق الخليفة الشرعى .

منشأ الخــلاف :

إن جمهور الفقهاء عندما يتكلمون عن « الخليفة » فإنهم يقصدون

---

(1) الأحكام السلطانية : الماوردى (ط ٢ ١٩٦٦ البابى الحلبى) ص ١٥ - ١٦
وقد حاول الأستاذ عبد الرحمن عبد الخالق فى كتاب : الشورى فى ظل نظام الحكم الإسلامى . ص ١٢٥ - ١٣١ — أن يبين أن رأى علماء السلف هو الوجوب واستشهد بقول ابن عطية « الشورى من قواعد الشريعة وعزائم الأحكام ، ومن لا يستشير أهل العلم والدين فعزله واجب ، هذا ما لا خلاف فيه » .

وبقول الرازى : « ظاهر الأمر للوجوب (وشاورهم فى الأمر) يقتضى الوجوب » .

وابن جرير الطبرى : « وأولى الأقوال بالصواب أن يقال إن الله عز وجل أمر نبيه صلى الله عليه وسلم بمشاورة أصحابه » .

ويقول ابن تيمية « لا غنى لولى الأمر عن المشاورة فإن الله تعالى أمر بها نبيه صلى الله عليه وسلم » .

وهذا مردود بالآتى :

إن كلام ابن عطية فى القاضى ، وليس الحاكم بدليل قوله « الشورى من قواعد الشريعة وعزائم الأحكام » وبدليل قصره المشورة على أهل العلم والدين .

ثم حتى لو سلم بأنه يشمل الحاكم فهو رأى خاص به وأما قوله « هذا لا خلاف فيه » فهو دعوى بدون دليل فالجمهور على خلافه .

وأما قول الرازى وكذلك ابن جرير ، فهو لا يمثل اتجاهاً عاماً بين المفسرين وقول ابن تيمية « لا غنى لولى الأمر » ليس صريحاً فى الوجوب وقد يكون خاصاً بالإمام غير المجتهد ، وعلى كل فهو رأى خاص ، ومذهب الإمام أحمد على خلاف ذلك .

فقد ذكر فى « المغنى » للإمام موفق الدين بن قدامة المتوفى ٦٣٠ هـ ، (دار الكتاب العربى ١٩٧٢ بيروت) ج ١١ ص ٣٩٦ — باب أدب القاضى — استحباب المشاورة فى القضاء . الآتى :

« فإن احتاج إلى الاجتهاد استحب له أن يشاور لقوله تعالى : (وشاورهم فى الأمر . .) ولا مخالف فى استحباب ذلك .

قال أحمد : ما أحسن هذا لو كان الحكام يفعلونه ، يشاورون وينتظرون ، ولأنه قد يتنبه بالمشاورة ويتذكر ما نسيه بالمذاكرة ، ولأن الإحاطة بجميع العلوم متعذرة وقد يتنبه لإصابة الحق ومعرفة الحادث من هو دون القاضى فكيف بمن يساويه أو يزيد عليه » .

« الخليفة الشرعي » وهو الذي استوفى جميع شروط الإمامة ، ومنها أن يكون مجتهداً .

فالإمام الشرعي لابد أن يكون مجتهداً ، وهذا هو الإمام الذى لا يجب عليه المشاورة فى رأيهم .

وهذا الفهم نابع من نظرة جمهور الفقهاء إلى طبيعة الخلافة .

فهم – أولا – يقيسون مكانة الخليفة أو الإمام على مكانة الرسول صلى الله عليه وسلم من الدولة الإسلامية ، ويعتبرونه خليفة له ، وهذا هو ما يفهم من تعريفهم للخلافة ، فهى موضوعة لخلافة النبوة فى حراسة الدين والدنيا » (١) .

ومن ثم رتبوا على هذا أنهم أعطوا للخليفة كل السلطات الدينية والدنيوية ، فالصلاة والفتيا والقضاء والجهاد والحسبة من الخطط الدينية التى هى أصلا للخليفة ، له أن يتولاها أو ينيب عنه ، وكذلك السلطات الدنيوية الأخرى ، له أن يباشرها أو ينيب فيها .

وكما أن الرسول صلى الله عليه وسلم لا تجب عليه المشاورة كما هو مذهبهم ، فكذلك الخليفة لا تجب عليه المشاورة .

ومن ناحية ثانية ، فمن رأيهم أن الخليفة مجتهد ، وهم لم يوجبوا على المجتهد أن يشاور ، إنما استحبوا له ذلك .

وكذلك فالاتفاق حاصل – عند الجمهور – على عدم وجوب المشاورة على القاضي – المجتهد – والإمام أعلى درجة منه ، ومن ثم لا يجب عليه المشاورة من باب أولى

وسنناقش فيما يأتى فكرة قياس منصب الخلافة على منصب الرسول صلى الله عليه وسلم من الدولة الإسلامية ، وسنبين أنه قياس مع الفارق .

وكذلك وجه اختلاف الإمام عن المجتهد والقاضى

ثم نرد على بعض ما أثاره أصحاب هذا الرأى من إعتراضات على مبدأ وجوب الشورى .

---

(١) الأحكام السلطانية : الماوردى – ص ٥ .

١ — مناقشة فكرة قياس سلطات الخليفة على سلطات الرسول صلى الله عليه وسلم :

نعتقد مع الدكتور أبو المعاطى أبو الفتوح [١] : أن منشأ اللبس هنا أن الفقهاء قاسوا سلطات الخلافة على سلطات الرسول صلى الله عليه وسلم ، واعتبروه أنه قائم مقامه

والذى نعتقده ونرى أن الشريعة تدفع إليه ، هو أن الخليفة فى الدولة الإسلامية لا يقوم مقام الرسول صلى الله عليه وسلم ، وإنما يقوم مقام الأمة الإسلامية ، وأن مهمة الرسول صلى الله عليه وسلم من بعده ، تتولاها الأمة الإسلامية ، وهى مسؤولة عنها فى مجموعها .

ونعتقد أن القرآن الكريم يشير إلى ذلك فى أكثر من موضوع :

﴿ كنتم خير أمة أخرجت للناس ، تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر وتؤمنون بالله ﴾ .

﴿ وكذلك جعلناكم أمة وسطاً لتكونوا شهداء على الناس ويكون الرسول عليكم شهيداً ﴾ .

﴿ وإنه لذكر لك ولقومك وسوف تسألون ﴾ .

كل هذا ، بجانب مخاطبة جماعة المسلمين كلها بالواجبات الكفائية ، يدل على أن مجموع السلطات كلها إنما هو للأمة الإسلامية مجتمعة ، وليست للإمام أو الخليفة .

ثم إننا إذا نظرنا إلى التكييف الحقيقى للعلاقة بين الأمة والحاكم والقائم على أساس المبايعة أو عقد الاختيار الحر ، فإننا نلمح فيه أن الأمة هى الأصل الدائم فى هذا العقد ..

وما دام الأمر كذلك فالأمة هى التى تحدد شروط هذا العقد ما دامت لا تخرج على أصل من أصول الشريعة ..

ومقتضى هذا التكييف أن تحدد الأمة سلطات الحاكم على نحو آخر

---

(١) فى كتابه : حتمية الحل الإسلامى (تأملات فى النظام السياسى) — مطبعة الجبلاوى القاهرة ١٩٧٧ . ص ١٦١ وما بعدها ..

غير ما كان الرسول صلى الله عليه وسلم يفعله من مباشرة هذه السلطات مجتمعـــة .

والحق أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قام بهذه الأعمال كلها وكانت كلها داخلة تحت سلطانه ، فأم المسلمين فى الصلاة وأفتى لهم وشرع لهم أيضاً ، وجلس فى مجلس القضاء وقضى بينهم وقاد جيوشهم وقام على سائر المصالح الدينية والدنيوية .

ولكن الرسول صلى الله عليه وسلم قام بهذه الأمور كلها لأن له وضعاً مميزاً فى الأمة الإسلامية ، يجمع فيه بين أمرين : أمر الرسالة وأمر الحكم . ولسنا نقول ذلك جرياً وراء محاولة التفريق بين ما يقال عنه « الفصل بين الدين والدنيا » فهذا ما نأباه وننكره فى الإسلام . ولكن للرسول صلى الله عليه وسلم له — كما قلنا من قبل — مهمتان متميزتان هما :

(أ) إبلاغ الرسالة وتبيانها للناس : ﴿ إنا نزلنا إليك الذكر لتبين للناس ما نزل إليهم ﴾ .

وحيث أن وسائل التبيان هذه كانت متعددة بقدر تعدد جوانب الحياة المختلفة وذلك لشمول الرسالة الإسلامية ، فكان من الطبيعى أن تدخل كل هذه الأمور تحت السلطات والمهام التى باشرها الرسول صلى الله عليه وسلم .

(ب) ضرب الأسوة الحسنة للمسلمين : ﴿ لقد كان لكم فى رسول الله أسوة حسنة ﴾ ولهذا كان من الطبيعى أن يزاول كل هذه السلطات : الجهاد ، والقضاء ، والتشريع ، والتنفيذ ، لكى يكون أمام من يباشرها بعد ذلك من المسلمين النموذج الأمثل الذى يقتدى به عند مباشرته لهذه المهام .

وهكذا تختلف سلطات الخليفة عن سلطات الرسول صلى الله عليه وسلم ، ومع ذلك فقد بينا فيما سبق وجوب الشورى على الرسول صلى الله عليه وسلم فى المسائل التى لا ينزل فيها وحى

٢ ـ مناقشة فكرة قياس سلطات الخليفة على سلطات القاضى والمجتهد :

يقول أصحاب الرأى الذى نناقشه ، أن الخليفة كالقاضى فى الفصل فى القضايا ، وطالما لا تجب المشاورة على القاضى بالاتفاق فإن الخليفة وهو أعلى درجة من القاضى ، لا تجب عليه المشاورة .

ومن ناحية أخرى ، فإن الخليفة من أهل الاجتهاد ، حيث له القدرة على استنباط الأحكام ، لأنه قد استوفى جميع شروط الاجتهاد .

والمجتهد لا يجب عليه المشاورة ، فكذلك الخليفة .

ويناقش هذا الرأى بأنه قياس مع الفارق ، وذلك لاختلاف طبيعة عمل كل من ولى الأمر والقاضى والمجتهد .

فطبيعة عمل ولى الأمر تختلف عن طبيعة عمل القاضى والمجتهد من ناحية الشمول والتنوع والإلزام .

وكذلك فإن عدم وجوب المشاورة على القاضى ليس محل اتفاق .

٣ ـ مناقشة الأدلة الأخرى للفريق القائل بالندب :

(أ) **دليل الأصل** : فالأصل فى الأشياء الإباحة . والأصل عدم التكليف ، والوجوب لابد له من دليل . ولا دليل على ذلك . فنرجع إلى الأصل ، وهو عدم الوجوب .
والجواب أن الأمر لم يبق على الإباحة . بعد أن ورد الدليل الذى نص على الوجوب من القرآن ومن السنة . وقد سبق تفصيل ذلك .

(ب) أن النبى صلى الله عليه وسلم : ترك المشاورة فى مسائل كثيرة ، منها صلح الحديبية (١) ، وقتال بنى قريظة (٢) . وغزوة تبوك .

---

(١) فلم يشاور النبى صلى الله عليه وسلم الصحابة ، لما وقع عقد الصلح مع قريش رغم أهمية هذا الحدث فى حياة المسلمين .
راجع تفاصيل القصة فى الفصل التالى « إلزامية الشورى » .

(٢) فقد أمر النبى صلى الله عليه وسلم بلالا أن يؤذن فى الناس : من كان سامعاً مطيعاً فلا يصلين العصر إلا فى بنى قريظة دون أن يستشير الصحابة فى ذلك .

المنـــاقشة :

١ — فى صلح الحديبية ، لم يشاور النبى صلى الله عليه وسلم فى عملية توقيع العقد رغم أهميتها . لأن الأمر أصبح فيه وحياً .

يدل لذلك بروك ناقة النبى صلى الله عليه وسلم ، وقوله صلى الله عليه وسلم : « حبسها حابس الفيل » . وقوله أيضاً : « والذى نفسى بيده لا يسألونى خطة يعظمون فيها حرمات الله إلا أعطيتهم إياها » . وقوله لعمر لما جاء يناقشه : « إنى رسول الله . ولست أعصيه وهو ناصرى » . وفى لفظ « أنا عبد الله ورسوله ، لن أخالف أمره ولن يضيعنى » . وقول أبى بكر لعمر : « إنه لرسول الله وليس يعصى ربه ، وهو ناصره » .

ويدل لذلك أيضاً . قول شارح البخارى : « أنه صلى الله عليه وسلم لم يفعل ذلك إلا لأمر أطلعه الله عليه من حبس الناقة ، وأنه لم يفعل ذلك إلا بوحى من الله » (١) .

وبدليل : أنه صلى الله عليه وسلم استشارهم فى المرحلة التى سبقت بروك الناقة ، عندما أراد أن يحارب الذين تحالفوا مع قريش وأرادوا أن يصدوه عن البيت وأخذ برأيهم فى عدم الحرب . فقد كان الأمر فى هذه المرحلة داخلا فى مجال الشورى . وأما من بعد بروك الناقة فقد خرج الأمر عن نطاق المشاورة .

٢ — أما فى قتال بنى قريظة . فلم يشاور النبى صلى الله عليه وسلم . لأن جبريل أتاه قائلا : « إن الله يأمرك يا محمد بالسير إلى بنى قريظة . فإنى عامد إليهم فزلزل بهم » (٢) .

٣ — وأما أن الرسول صلى الله عليه وسلم ، غزا تبوك ، دون

---

(١) يراجع تفاصيل الصلح : إرشاد السارى بشرح صحيح البخارى — باب الشروط وكتاب المغازى ج ٤ وسيأتى فى فصل « إلزامية الشورى » تفاصيل القصة .

(٢) انظر : للأستاذ جـلال مظهر : محمد رسول الله ، سيرته وأثره فى الحضارة (الخانجى بمصر ١٩٧٠) ص ٢٤٥ .

— الشورى فى ظل نظام الحكم الإسلامى — عبد الرحمن عبد الخالق — ص ١٠٣ وأشار إلى ورود هذا الأمر فى صحيح البخارى

استشارة أصحابه فإنما ذلك كان تنفيذاً لأمر الله تعالى : ﴿ قاتلوا الذين لا يؤمنون بالله ولا باليوم الآخر ، ولا يحرمون ما حرم الله ورسوله ، ولا يدينون دين الحق ، من الذين أوتوا الكتاب ، حتى يعطوا الجزية عن يد وهم صاغرون ﴾ (١) .

وتفصيل ذلك : أن النبي صلى الله عليه وسلم بعد أن استتب له الأمر ، وأخضع قريشاً لحكمه ، وفتح مكة وفرغ من أمرهم كان لا بد له من إخضاع من يجاوره من أهل الكتاب – من الذين كانوا مصدر أذى وفتنة دائمة للمسلمين – وكان أهل تبوك أقرب هؤلاء إليه ، ولذلك نجد النبي صلى الله عليه وسلم يفصح عن قصده فى غزوة تبوك ، حتى يتأهب الناس للأمر .

ومما يدل على أن فى هذه الغزوة وحياً ، أن التوقيت لها لم يكن متروكاً للاجتهاد ، وقد فهم الصحابة ذلك ولم يسألوا النبي صلى الله عليه وسلم التأجيل ، خاصة وأن هذا الغزو كان فى زمان عسرة من الناس وشدة من الحر وجدب من البلاد .

وكان الناس يحبون المقام فى ذلك الوقت فى ظلالهم وبين أموالهم ، ولذلك سمى هذا الجيش المتأهب للذهاب إلى تبوك بجيش العسرة .

والحكمة فى ذلك أن الله سبحانه وتعالى أراد اختبار المؤمنين ليتبين الصادقين من المنافقين والذين فى قلوبهم شك والذين تخلفوا قائلين بعضهم لبعض لا تنفروا فى الحر .

ويؤيد هذا الفهم – وهو أن فى الأمر وحياً – أن النبي صلى الله عليه وسلم بعد أن أقام بتبوك بضع عشرة ليلة ولم يلق حرباً من أحد ، استشار أصحابه فى مجاوزة تبوك إلى ما هو أبعد منها . قال عمر : « إن كنت أمرت بالسير فسر » .

فقال : « لو كنت أمرت بالسير لم أستشر » فأشاروا عليه بالرجوع فقفل راجعاً إلى المدينة (٢) .

---

(١) الآية ٢٩ : سورة التوبة .

(٢) يراجع فى تفاصيل غزوة تبوك : محمد رسول الله – جلال مظهر ص ٣٦٣– ٣٧١ .

فهو إذن صلى الله عليه وسلم قد أمر بالسير إلى تبوك وهكذا فهم الصحابة ، حتى إذا تحقق له من إرهاب العدو أراد أن يستشير فى مجاوزة تبوك فرأى الصحابة الرجوع ما دام قد تحقق الغرض من الخروج

(ح) الخلفاء الراشدون لم يشاوروا فى بعض المسائل :

فأبو بكر رضى الله عنه لم يشاور فى إنفاذ جيش أسامة ، ولم يشاور فى حروب الردة وقتال مانعى الزكاة .

كذلك هناك مواقف لعلى بن أبى طالب رضى الله عنه لم يشاور فيها (١) .

المنـــاقشة :

ونناقش هذه الاستدلالات بالآتى :

١ ــ بالنسبة لإنفاذ جيش أسامة :

فقد ذكرنا أن هذا الموضوع لا يدخل فى مجال الشورى ، لأن هناك أمراً من الرسول صلى الله عليه وسلم بإنفاذ هذا الجيش ، ولم يملك أبو بكر إلا التنفيذ لأن النبى صلى الله عليه وسلم كان حريصاً على إنفاذه وكرر الأمر بذلك ، وهو لما ينتقل إلى الرفيق الأعلى مما يدل على أن فى الأمر وحياً ــ ابتداء ــ ولهذا قال أبو بكر : « ما كنت أرد أمراً أمر به رسول الله

= وأيضاً . الشورى فى ظل نظام الحكم الإسلامى : عبد الرحمن عبد الخالق ص ١٥٦ حيث نقل عن البداية والنهاية ج ٥ ص ٢ ما يؤكد هذا المعنى .

(١) ذكر الدكتور يعقوب محمد المليجى فى كتابه : مبدأ الشورى فى الإسلام ص ١٢٥ مثالا لذلك :

فقد عاتب طلحة والزبير ، علياً رضى الله عنه لأنه ترك مشورتهما ولم يستعن بهما فى الأمور فرد عليهما على رضى الله عنه قائلا : « لقد نقمتما يسيراً وأرجأتما كثيراً ، ألا تخبرانى أى شىء لكما فيه حق وقفتكما عنه ، وأى شىء استأثرت عليكما به . . إلى أن قال : فلما آلت إلى الخلافة ، نظرت إلى كتاب الله وما وضع لنا وأمرنا بالحكم به فاتبعته ، وما استسن النبى صلى الله عليه وسلم فاقتديته ، فلم احتج فى ذلك إلى رأيكما ولا رأى غيركما ، ولا وقع حكم جهلته فاستشيركما وأخوانى من المسلمين ، ولو كان ذلك لم أرغب عنكما ولا عن غيركما » ويلاحظ أن المؤلف لم يذكر مصدر الخبر .

صلى الله عليه وسلم »[1] بل ، وقد أخذنا من هذه الحادثة دليلا على وجوب المشاورة[2] حين أكد لهم حقهم فى المشاورة وبين لهم أن هذه المسألة لا تدخل فى مجال المشاورة .

٢ ـ بالنسبة لموضوع حروب الردة ومانعى الزكاة :

فقد ناقشنا هذه المسألة[3] . وبينا أن أبا بكر لم يشاور الصحابة لأن مسئوليته كخليفة تحتم عليه أن ينفذ قانون الشريعة فى من أنكر أداء الزكاة ومن ارتد ، ولهذا فهذه المسألة لا تدخل فى باب الشورى .

٣ ـ وأما عن عدم مشاورة على رضى عنه لطلحة والزبير رضى الله عنهما :

فإننا لا ندرى مصدر هذه الرواية ولا صحتها ، ولا ندرى فى ماذا لم يشاورهما ، وهل إذا لم يستشرهما ، لم يستشر غيرهما من أهل الشورى ؟ .

ولعل هناك خلافات سياسية بينه وبينهما حالت دون ذلك .

على أن الرواية توضح على لسان علىّ رضى الله عنه أنه لم يستشرهما لأن المسائل التى حكم فيها كان لها حكم فى القرآن أو السنة ، فلم يكن الأمر بحاجة إلى المشاورة ، ولعل هذه المسائل من النوع الذى لا يدخل فى باب المشاورة إما لعدم أهميتها أو وضوح حكمها أو لأنها تدخل فى مجال القضاء والإفتـــــاء .

ونحن نعلم أن علياً رضى الله عنه كان يستشير فى المسائل العامة المتعلقة بمصالح المسلمين .

فقد استشار فى (صفين) ورضى بالتحكيم . إلى غير ذلك من المسائل . ثم إنه رضى الله عنه يصرح فى نفس الرواية بأنه سيستشير المسلمين فى

---

(١) المصنف : ٥-٤٨٢ .

(٢) راجع : الباب الأول ـ الفصل الأول ـ المبحث الأول ـ القسم الثالث ج ٥-٤٨٢ .

(٣) يراجع : الباب الأول : الفصل الأول ، المبحث الأول ـ القسم الثالث

المسائل التى لا يجد فيها حكماً من القرآن والسنة . فهو يقول : « ولو كان ذلك لم أرغب عنكما ولا عن غيركما » .

الترجيح :

وبهذا يتبين رجحان أدلة الفريق القائل بالوجوب لقوة أدلته وسلامتها مما ورد عليها من اعتراضات .

الفصل الثانى

نتيجة الشورى

هل هى مُلزِمة أو مُعلمة ؟

نتناول — هنا — دراسة (إلزامية الشورى) وذلك فى المرحلة التالية لعرض الأمر موضوع الاستشارة على أهل الشورى ، إذ تسفر النتيجة عن رأى معين يراه أهل الشورى أو أكثريتهم . فهل يكون ولى الأمر ملزماً بها أم هو غير ملزم ؟ .

ولما كانت الآراء تتفرق إلى ثلاثة اتجاهات ، فقد خصصنا لها ثلاثة مباحث :

المبحث الأول : أدلة الفريق القائل بأن الشورى معلمة .

المبحث الثانى : أدلة الفريق القائل بأن الشورى ملزمة .

المبحث الثالث : أدلة الفريق القائل أن الأمر مرده للأمة إن شاءت ألزمت الحاكم برأى أهل الشورى ، وإن شاءت فوضته .

نتيجة الشورى

انتهينا فى عرضنا لموضوع حكم الشورى إلى تغليب الرأى القائل بوجوبها على الحكام ، فيجب عليهم أن يعرضوا الأمر موضوع البحث على أهل الشورى .

ونتناول فى هذا الفصل نتيجة الشورى : هل هى ملزمة ؟ .

وهل يعد رأى أهل الشورى ملزماً للخليفة أو الحاكم ، أم غير ملزم ؟ .

والمقصود به مدى التزام ولى الأمر بالرأى المشور عليه ، وهل يجب أن يتقيد بهذا الرأى ؟ أم له أن يعدل عنه ويعمل برأى غيره ؟ .

وقد استخدم الفقهاء عبارة : هل الشورى ملزمة أم معلمة ؟ .

تتفرق الآراء فى هذه المسألة إلى ثلاثة :

رأى يقول : بأن الخليفة مخير فى قبول رأى أهل الشورى أو رفض ذلك ، والحكم الأخير له — مطلقاً — سواء وافق آراء الناس أم خالفها ، ويجب على الأمة — مع ذلك — السمع والطاعة له ما دام هذا اجتهاده ورأيه ، بل لا يجوز له — فى نظر هؤلاء — أن يذعن لآرائهم ، وأن يرضخ لجمهورهم . ويرون أن الشورى بالنسبة للخليفة ، ما هى إلا للاستنارة والتوضيح فقط . فهى كما يقال للإعلام لا للإلزام .

وهذا رأى جمهور علماء وفقهاء السلف ، وبعض المعاصرين .

ورأى ثان يقول : بل الإمام فى الإسلام ملزم برأى أهل الشورى ، ويجب عليه تنفيذ ما اتفقوا أو أجمعوا عليه ، ولا يجوز له أن يخالف جمهورهم ، ولذلك يقولون الشورى ملزمة للأمير لا معلمة له فقط . وهذا رأى جمهور المعاصرين .

ورأى ثالث يقول : بل الأمر فى ذلك حسب رأى الأمة إن رأت أن تجعل الأمر للأمير مطلقاً فعلت ، وإن رأت أن تقيده بآراء الأكثرية فعلت . لأن الإمام نائب عن الأمة والأمر دائر على المصلحة ، فإن وجدت الأمة أن مصلحتها فى تفويض الحاكم لكفاءته وظروف الناس كان لها ذلك ، وإن رأت أنه يجب تقييد صلاحياته بإجماع أهل الشورى أو برأى أكثريتهم فلها ذلك أيضاً (١) .

وهذا رأى بعض المعاصرين (٢) .

---

(١) عبد الرحمن عبد الخالق : الشورى فى ظل الحكم الإسلامى – ص ٩٧ – ٩٨ .

(٢) الدكتور عبد الحميد متولى – مبدأ الشورى فى الإسلام – ص ١٧ حيث يقول : « الواقع أن مسألة التزام الحاكم برأى أهل الشورى أو عدم التزامه برأيهم ، . . . من المسائل التفصيلية التى تختلف باختلاف مبلغ تطور الشعب ومدى ممارسته للديمقراطية والحرية ، لذلك كان مما قضت به الحكمة ألا تتعرض الشريعة لأمثال تلك التفصيلات التى لا تعرف بطبيعتها الثبات والاستقرار » .

الفصل الأول

أدلة الفريق القائل بأن الشورى مُعلِمة وغير مُلزِمة

أولا : الدليل من القرآن الكريم

قال الله تعالى : ﴿ فبما رحمة من الله لِنْتَ لهم ولو كنت فظاً غليظ القلب لانفضوا من حولك فاعف عنهم واستغفر لهم وشاورهم فى الأمر فإذا عزمت فتوكل على الله . إن الله يحب المتوكلين ﴾ (١) .

والاستدلال من الآية من وجهين :

الوجــه الأول :

إن الآية خطاب للنبى صلى الله عليه وسلم بالعفو عن الصحابة الذين أشاروا على النبى صلى الله عليه وسلم بالخروج لملاقاة المشركين فى أحد والاستغفار لهم ، فكيف يلزم الرسول صلى الله عليه وسلم ، بآراء من يفتقرون إلى عفوه واستغفاره ، وهو فى المحل الأعلى وهم فى المحل الأدنى (٢) .

ونوقش هذا بأنه لا مانع من الالتزام برأيهم ، فيما لا نص فيه ؛ مع احتياجهم ، رضى الله عنهم — إلى استغفاره — صلى الله عليه وسلم لهم وعفوه عنهم — خاصة والنبى صلى الله عايه وسلم يقول عن نفسه فى الأمور التى لا نص فيها ولا إلهام أنه بشر يصيب ويخطئ . . فلا مانع من الالتزام .

---

(١) الآية ١٥٩ : سورة آل عمران (مدنية) .

(٢) الدكتور حسن هويدى — الشورى فى الإسلام (مكتبة المنار الإسلامية ١٩٧٥ — كويت) ص ٨ .

الوجـــه الثانى :

قوله تعالى : ﴿ فإذا عزمت فتوكل على الله ﴾ .

فقد أسند العزم إلى النبى صلى الله عليه وسلم . فعلى الرسول أن يمضى بعد المشورة فى تنفيذ الرأى الذى عزم عليه ، لا ذلك الذى أشير عليه به .

ومعنى هذا ، أن الرسول غير ملزم باتباع رأى أهل الشورى إذا هو لم يقتنع به (1) .

وهذا ما يؤخذ من ظاهر ما ورد فى تفسير الطبرى (2) إذ يقول : « فإذا صح عزمك بتثبيتنا إياك وتسديدنا لك فيما نابك وحزبك من أمر دينك ودنياك فامض لما أمرناك على ما أمرناك به وافق ذلك آراء أصحابك وما أشاروا به عليك أو خالفها » .

وينقل الطبرى (3) : عن ابن إسحاق (4) : فإذا عزمت أى على أمر جاءك منى أو أمر من دينك فى جهاد عدوك لا يصلحك ولا يصلحهم إلا ذلك فامض على ما أمرت به على خلاف من خالفك وموافقة من وافقك .

وعن قتادة (5) : أمر الله نبيه صلى الله عليه وسلم إذا عزم على أمر أن يمضى فيه ويستقيم على أمر الله (6) .

وعن الربيع (7) : أمره الله إذا عزم على أمر أن يمضى فيه ويتوكل عليه »

وينقل مثل ذلك القرطبى (8) .

---

(1) الدكتور عبد الحميد متولى – مبدأ الشورى فى الإسلام – ص ١٤ .

(2) جـ ٧ ص ٣٤٦ : أبو جعفر محمد بن جرير الطبرى ، صاحب التفسير والتاريخ ت ٣١٠ هـ . طبعة دار المعارف بمصر .

(3) فى تفسيره : جـ ٧ ص ٣٤٦ .

(4) محمد بن إسحاق المطلبى ، إمام أهل المغازى ، ت ١٥١ .

(5) قتادة بن دعامة السدوسى ، مفسر ، حافظ ، ثقة ، ت ١١٨ هـ .

(6) زاد القرطبى – لا على مشاورتهم – ٤-٢٥٢ .

(7) الربيع بن أنس : روى عن أنس بن مالك وأبى العالية والحسن ، وثقه أهل الحديث ، ت ١٣٩ .

(8) فى تفسيره ج ٤ ص ٢٥٢ . وواضح اعتماد القرطبى على الطبرى ، فتفسير الطبرى أصل من الأصول الأول التى اعتمد عليها من جاء بعده .

وفى زاد المسير لابن الجوزى [1] :

« ومعنى الكلام : فإذا عزمت على فعل شىء فتوكل على الله لا على المشـــاورة » .

وفى التفسير الكبير للرازى [2] قوله : « أنه إذا حصل الرأى المتأكد بالمشورة فلا يجب أن يقع الاعتماد عليه ، بل يجب أن يكون الاعتماد على إعانة الله وتسديده وعصمته ، والمقصود أن لا يكون للعبد اعتماد على شىء إلا على الله فى جميع الأمور » .

وفى تفسير القرآن المسمى بالسراج المنير للإمام الخطيب الشربينى [3] قوله : « إذا قطعت الأمر على إمضاء ما تريد بعد المشاورة ، فتوكل على الله : أى ثق به لا بالمشاورة ، فليس التوكل إهمال التدبير بالكلية بل بمراعاة الأسباب مع تفويض الأمر إلى الله » .

وعند الشوكانى فى فتح القدير [4] : « أى إذا عزمت عقب المشاورة على شىء واطمأنت به نفسك فتوكل على الله فى فعل ذلك . وقيل إن المعنى ، فإذا عزمت على أمر أن تمضى فيه فتوكل على الله لا على المشاورة » [4] .

وعند الإمام القشيرى فى لطائف الإشارات : [5] لا تتكل على رأى مخلوق وكل الأمور إلىّ فإنّا لا نخليك عن تصريف القبضة بحال .

وحقيقة التوكل شهود التقدير واستراحة القلوب عن كد التدبير » .

وفى مجمع البيان للإمام الطبرسى [6] : « فإذا عقدت قلبك على الفعل وإمضائه » .

---

(١) جـ ١ ص ٤٨٩ .

(٢) جـ ٩ ص ٦٧ ، ٦٨ .

(٣) تفسير القرآن : المسمى بالسراج المنير : للإمام الخطيب الشربينى (دار المعرفة — الطبعة الثانية . بيروت) جـ ١ ص ٢٦٠ .

(٤) تفسير « فتح القدير » — للإمام محمد بن على الشوكانى — القاضى ، الحافظ ، المفسر ت ١٢٥٠ هـ — الطبعة الأولى ١٣٤٩ هـ البابى الحلبى — جـ ١ ص ٦٣٠ .

(٥) لطائف الإشارات — تفسير صوفى كامل للقرآن — للإمام القشيرى ٣٧٦ — ٤٦٥ هـ بتحقيق وتعليق الدكتور إبراهيم بسيونى — دار الكاتب العربى بالقاهرة — المجلد الأول ص ٣٠٣

(٦) مجمع البيان فى تفسير القرآن — الشيخ أبو على بن حسن الطبرسى — من أكابر علماء الإمامية فى القرن السادس — ط (دار الفكر دار الكتاب اللبنانية — بيروت ١٩٥٥ — جـ ٤ ص ٢٤٥ .

وفى تفسير البغوى (١) : « فتوكل على الله لا على مشاورتهم . أى قم بأمر الله وثق به واستعن به » .

وفى تفسير النسفى (٢) ، قوله : « فإذا قطعت الرأى على شىء بعد الشورى فتوكل على الله فى إمضاء أمرك على الأرشد لا على المشورة » .

وفى الكشاف (٣) : « فإذا قطعت الرأى على شىء بعد الشورى فتوكل على الله فى إمضاء أمرك على الأرشد الأصلح ، فإن ما هو أصلح لك لا يعلمه إلا الله لا أنت ولا من تشاور .

وعند الإمام العكبرى : « فإذا عزمت : الجمهور على فتح التاء ، أى : إذا تخيرت أمراً بالمشاورة ، وعزمت على فعله » (٤) .

ويزيد الأمر وضوحاً الأستاذ محمود بابللى إذ يقول : « ولكن جملة فإذا عزمت ، تفيد أنه إذا تبين لك أنت يا محمد السبيل من نتيجة المشورة ، فاعزم أمرك باتخاذ القرار فيه وتوكل على الله ، وإعزام الأمر بتوجيه الخطاب إلى ولى الأمر دليل على أن المراد من الشورى عدم الانفراد بإدارة الأمور ما لم تكن شورى بين أصحاب الرأى ، ولكن القرار ينفرد به ولى الأمر عندما يتضح له وجوه الخير فيه ، ولو خالف رأى الأكثرية ، أو رأى المستشارين جميعاً .

ثم يقول : ومن هذا الرأى الأستاذ أحمد نار فى كتابه « القتال فى الإسلام » ص ١٢٩ ، إذ يقول :

« أساس الأمر فى الإسلام هو الرأى والمشورة . وليس رأى الجماعة وإن كثرت ملزماً للإمام ، أو مفروضاً عليه ، وإنما كانت الاستشارة للاستنارة ، ولا حق للأمير فى الاستبداد بالرأى ، أو عدم الانتفاع

---

(١) معالم التنزيل فى التفسير للإمام البغوى المتوفى سنة ٥١٦ ، بهامش تفسير الخازن — (المكتبة التجارية — مصر) جـ ١ ص ٣٦٨ .

(٢) مدارك التنزيل وحقائق التأويل : للإمام حافظ الدين عبد الله بن أحمد النسفى المتوفى سنة ٧٠١ — بهامش تفسير الخازن (محمد أمين دمج — بيروت) ١-٢٩٦ .

(٣) الزمخشرى ١٠-٤٣٢ .

(٤) إملاء ما من به الرحمن من وجوه الإعراب والقراءات فى جميع القرآن ، للإمام محب الدين العكبرى — دار العلم للجميع ، سوريا الجزء الأول ص ٩١

بالنصيحة ، ولكن له الحق فى الأخذ أو الرفض بعد المناقشة بالحسنى »

ويستطرد فينقل عن الدكتور محمد يوسف موسى فى كتابه : نظام الحكم فى الإسلام ، ص ١٨٠ ، قوله : « ولعل لنا بعد ذلك أن نقول أن الرسول صلى الله عليه وسلم أمر بالاستشارة للمعانى التى عرفناها ، وإن كان مؤيداً بوحى الله وتسديده ، ولكن كان له أيضاً بلا ريب أن يمضى فيما يعزم عليه من رأى وإن خالف رأى أصحابه . وربما كان ذلك أيضاً للإمام الذى توافرت فيه الشروط اللازمة لتوليته شرعاً »[1] .

مناقشة الوجه الثانى من الاستدلال :

ونوقش هذا الوجه من جانبين :

الجانب الأول :

أنه بالرجوع إلى الأصل اللغوى لكلمة « عزم » نجد أن هذا الأصل لا يؤيد المعنى الذى ذهب إليه المستدلون .

العزم : هو عقد القلب على الشىء تريد أن تفعله[2] ، وهو قصد الإمضاء[3] .

---

(١) الأستاذ محمود بابللى المحامى : الشورى فى الإسلام ، ص ٥٧ ، ٦٠ .

(٢) مجمع البيان للطبرسى جـ ٤ ص ٢٤٤ « والعزيمة كذلك قال ابن دريد يقال عزمت عليك يعنى أقسمت عليك .

— زاد المسير لابن الجوزى ص ٤٨٩ جزء ١ حيث يقول « قال ابن فارس العزم عقد القلب على الشىء ويريد أن يفعله » وفى معجم مقاييس اللغة جزء ٤ ص ٣٠٨ قال الخليل : العزم ما عقد عليه القلب من أمر أنت فاعله ، أى متيقنه ، ويقال : ما لفلان عزيمة أى : ما يعزم عليه ، كأنه لا يمكنه أن يعزم أمره بل يختلط فيه ويتردد » .

(٣) تفسير فتح القدير للشوكانى « والعزم فى الأصل قصد الإمضاء » ص ٣٦٠ جـ ١ .

— وفى لسان العرب لابن منظور — الطبعة الأولى ، ١٣٠٠ هـ مجلد ١٢ ص ٣٩٩ ، مادة « عزم » .

العزم : الجد . عزم على الأمر يعزم عزماً ومعزماً وعزيمة : أراد فعله وقال الليث : العزم ما عقد عليه قلبك من أمر أنك فاعله . وفى الحديث قال لأبى بكر : متى توتر ؟ فقال : أول الليل . فقال لعمر : متى توتر ؟ قال : من آخر الليل . فقال لأبى بكر أخذت بالحزم وقال لعمر ، أخذت بالعزم — أراد أن أبا بكر حذر فوات الوتر بالنوم فاحتاط وقدمه . =

وهو قطع الرأى على شيء[1] ، عدم التردد وهو الأمر المروى المنقح[2] ، وهو التحفز لتنفيذ مشروع[3] .

وعلى هذا فقد يكون الرأى الذى عزمنا عليه أو عقدنا عليه النية ، أو صممنا على إنفاذه ، هو رأى أهل الشورى ، أو هو رأى الأمير المخالف لرأى أهل الشورى . ومعنى ذلك أن عبارة العزم التى وردت فى الآية لا تفيد جواز مخالفة أهل الشورى ، كما أنها لا تفيد إلزامية الشورى[4] .

وكذلك يمكن أن يقال بصدد عبارة « فتوكل على الله » ، فأنت عندما تستشير خبيراً وأنت تزمع القيام بسفر طويل فينصحك بأن تهيء سيارتك . . وأن تأخذ معك من الطعام والماء والملابس ما يلزم . . وعندما تتبع رأيه ونصيحته فإنه لا يجوز لك التوكل والاعتماد القلبى على هذه النصيحة ،

= وأن عمر وثق بالقوة على قيام الليل فأخره ... ولا خير فى عزم بغير حزم . ويقال ما لفلان عزيمة : أى لا يثبت على أمر يعزم عليه . وعزائمه : فرائضه .

وأولو العزم من الرسل : الذين عزموا على أمر الله فيما عهد إليهم . والعزم : الصبر فى لغة هذيل . . ولم نجد له عزماً لم نجد له رأياً معزوماً عليه — وفى الزكاة : عزمة من عزمات الله : أى حق من حقوق الله . واعتزم الرجل الطريق يعتزمه : مضى فيه ولم ينثن . .

(١) الكشاف جـ ١ ص ٤٣٢ . السراج المنير — المرجع السابق — جـ ١ ص ٢٦٠ مدارك التنزيل — المرجع السابق جـ ١ ص ٢٩٦ .

(٢) القرطبى — المرجع السابق جـ ٤ ص ٢٥٢ .

وقال « وقال النقاش : العزم والحزم واحد والحاء مبدلة من العين . قال ابن عطية : وهذا خطأ فالحزم جودة النظر فى الأمر وتنقيحه والحذر من الخطأ فيه . والعزم قصد الإمضاء . ونقل عن « الكامل » للمبرد قوله (يقول العرب : قد أحزم لو أعزم . . أى أعرف وجه الحزم فإن عزمت فأمضيت الرأى فأنا حازم وإن تركت الصواب وأنا أراه وضيعت العزم لم ينفعنى حزمى) .

(٣) عبد الله أبو عزة — المجتمع الكويتية . العدد ٣٨ ص ٢٣ ديسمبر ١٩٧٠ مقال « الشورى أم الاستبداد » .

(٤) وراجع للأستاذ عبد الرحمن عبد الخالق فى كتابه — الشورى فى ظل نظام الحكم الإسلامى ص ١٠٠ قوله « ولم يبين الله مستند هذا العزم والرأى الأخير الذى يكون عليه العزم ، هل هو رأى من استشارهم أم رأيه هو ؟ بل قال له (فإذا عزمت) أى على رأى ما ، ولم ينص ما هذا الرأى ؟ هل هو رأى الرسول نفسه بعد الشورى أو رأى من استشارهم ؟ ومن قال هنا أن العزم يكون على رأى الرسول الذى اختاره ، ولو كان هذا الرأى المخالف لرأى من استشارهم — فقد تحكم فى القرآن ، وقال فيه بغير علم ، وحمل الآية مالا تحمل . . »

أو على ما أخذت معك من عدة ، فإن ذلك شرك يخالف أصول الاعتقاد بل يكون اعتمادك على الله وحده رغم اتباعك للمشورة .

وهكذا فعبارة « فتوكل على الله » لا تفيد عدم الالتزام بنتيجة الشورى (١)

ولا ينقض ذلك ما يقال من أن معنى « وتوكل على الله » أن لا يتوكل على مشاورتهم ، ذلك أن التوكل هو طلب التأييد والتسديد ، وذلك لا يكون إلا من الله سبحانه وتعالى ، أما دور المشاورة فمحصور فى بيان أقرب الآراء إلى الصواب وأحراها بالاتباع (٢) .

ويقول كاتب آخر (٣) : « أما قول الحق تبارك وتعالى : ﴿ فإذا عزمت فتوكل على الله ﴾ فلا يعنى نقضاً لمبدأ الشورى ، ولا يمكن أن يفسر على أنه تحرير من الالتزام برأى الجماعة المسلمة ، إنما هو مجرد نهى عن التردد بعد أن يكون المسلمون قد عقدوا العزم على خطة معينة » .

ويقول الإمام الرازى (٤) : « دلت الآية على أنه ليس التوكل أن يهمل الإنسان نفسه كما يقول الجهال . وإلا لكان الأمر بالمشاورة منافياً للأمر بالتوكل ، بل التوكل هو أن يراعى الإنسان الأسباب الظاهرة ، ولكن لا يعول بقلبه عليها ، بل يعول على عصمة الحق » .

بل نجد الخازن (٥) يصرح بقوله : « فإذا عزمت » يعنى على المشاورة « فتوكل على الله » أى فاستعن بالله فى أمورك كلها . . والمقصود أن لا يكون للعبد اعتماد على شىء إلا على الله تعالى فى جميع أموره وأن المشاورة لا تنافى التوكل » .

---

(١) الأستاذ عبد الله أبو عزة – المجتمع – العدد ٣٨ ديسمبر ١٩٧٠ ، كويت مقال « الشورى أم الاستبداد » .

(٢) د. محمد سليم العوا – فى النظام السياسى للدولة الإسلامية – ص ١١٣ .

(٣) أبو زيد ، مجلة الشهاب ، مقال « الشورى : أهى أساس لتنظيم المجتمع الإسلامى أم حلية يمكن الاستغناء عنها ؟ ص ٥ (أيلول ١٩٦٨ ، بيروت) .

(٤) فى تفسيره جـ ٩ ص ٦٧ ، ٦٨ .

(٥) تفسير الخازن – للإمام علاء الدين على بن محمد البغدادى (الناشر محمد أمين دمج بيروت) ، جـ ١ ص ٢٩٦ – ومراجع .

– وراجع نفس المعنى : فتح البيان فى مقاصد الرحمن – للإمام أبى الطيب صديق حسن القنوجى – الطبعة الأولى بمصر ١٣٠١ هـ ، جـ ٢ ص ١٣٠ .

فإذا وضح أن قوله تعالى : ﴿ فإذا عزمت فتوكل على الله ﴾ لا علاقة له بعدم الزامية الشورى سقط الاستدلال به .

الجانب الثانى :

مناقشة النصوص التى قيلت فى تفسير قوله تعالى ﴿ فإذا عزمت فتوكل على الله ﴾ : وتناقش بالآتى :

(أولا) : فالنصوص المنقولة عن تفسير الطبرى والقرطبى والكشاف والبغوى لا علاقة لها بموضوع الشورى لأن هؤلاء يتكلمون فى موضوع نزل فيه وحى ، وهذا لا مجال للشورى فيه . . وهذا ما يؤخذ من عباراتهم « فإذا عزمت فتوكل على أمر جاءك منى » . « فامض على ما أمرت به » « ويستقيم على أمر الله » « قم بأمر الله » « فإن ما هو أصلح لك لا يعلمه إلا الله لا أنت ولا من تشاور » وهكذا .

ويبدو أن هذا المعنى هو الذى يتفق مع القراءة الأخرى لقوله تعالى ﴿ فإذا عزمت [1] ﴾ بضم التاء .

---

(١) روح المعانى — للألوسى — ص ١٠٧ - ١٠٨ ج ٤ .

قال : عن خالد بن زيد أنه قرأ « فإذا عزمت » بصيغة المتكلم — والمعنى فإذا قطعت لك لشىء وعينته لك فتوكل على ولا تشاور به أحدا .

وراجع : الدر المنثور للسيوطى ، ٢-٩٠ فقد أخرج ابن أبى حاتم عن جابر بن زيد وأبى نهيك أنهما قرآ : « فإذا عزمت لك يا محمد على أمر فتوكل على الله » .

وتفسير القرطبى ٤-٢٥٢ قوله :

« وقرأ جعفر الصادق وجابر بن زيد » فإذا عزمت ، نسب العزم إلى نفسه سبحانه . إذ هو بهدايته وتوفيقه ، كما قال (وما رميت إذ رميت ولكن الله رمى) ومعنى الكلام ، أى عزمت لك ووفقتك وأرشدتك » .

وفى الكشاف ١-٤٣٢ « وقرئ فإذا عزمت »

وفى فتح القدير للشوكانى ١-٣٦٠ وإملاء ما من به الرحمن من وجوه الإعراب والقراءات فى جميع القرآن ١-٩١ ، نفس المعنى السابق .

وفى زاد المسير ١-٤٨٩ : وقد قرأ أبو رزين وأبو مجلز وأبو العالية وعكرمة والجحدرى « فإذا عزمت » .

وفى مجمع البيان للطبرسى ٤-٢٤٤ . قال « ورووا عن جعفر بن محمد وعن جابر بن زيد فإذا عزمت بالضم » .

وهذه القراءة ضعيفة للآتى :

١ — وصف الله بالعزم غير جائز [١] .

٢ — أن القراءة التى لم يقرأ بها أحد من الصحابة لا يجوز إلحاقها بالقــرآن [٢] .

٣ — أن بعضهم نقلها بصيغة التضعيف « حكى — ورووا » .

٤ — لم أجد هذه القراءة فى كتاب المصاحف [٣] ولا فى القراءات العشر [٤] .

وعلى كل حال فلو صحت هذه القراءة ، فلا علاقة لها بإلزامية الشورى .

(ثانياً) : وقسم آخر من النصوص خاص بالتوكل على الله وأنه لا ينافى المشاورة ومراعاة الأسباب ، وأنه لا يجب أن يكون الاعتماد على الرأى المتأكد بالمشورة ، بل يجب أن يكون الاعتماد على الله .

وواضح أن هذا المعنى لا ينافى إلزامية المشورة ، بل يؤكدها من ناحية أن حقيقة التوكل تتضمن مراعاة الأسباب الظاهرة وأخذ التدبير والاحتياط ولا شك أن أخذ رأى أهل الشورى هو أحد هذه الأسباب .

(ثالثاً) : تبقى بعد ذلك نصوص أخرى دالة على حرية الرسول صلى الله عليه وسلم فى اختيار الرأى الذى يريده . مثل قول الربيع « أمره الله إذا عزم على أمر يمضى فيه » ومثل « إذا عزمت على إمضاء ما تريد عقب المشاورة على شىء واطمأنت نفسك » فقد ذكرنا أن كلمة « عزم » لا تحتم ذلك .

= وأشار فى فتح البارى ٢٧ - ١٠٢ إلى ذلك بقوله : « وجه الدلالة ، ما ورد عن قراءة عكرمة وجعفر الصادق بضم التاء من عزمت ، أى إذا أرشدتك إليه فلا تعدل عنه ، فكأن المشاورة إنما تشرع عند عدم العزم ، وهو واضح .

(١) ، (٢) التفسير الكبير — الرازى — جـ ٩ ص ٦٧ ، ٦٨ .

(٣) كتاب المصاحف — الحافظ أبى بكر عبد الله بن أبى داود سليمان السجستانى المتوفى ٣١٦ هـ — بتصحيح الدكتور آرثر جفرى — ط ١ — ١٩٣٦ — الخانجى بمصر والمثنى بالعراق .

(٤) النشر فى القراءات العشر لابن الجزرى .

ثانياً: الأدلة من السنة النبوية

وتشمل أدلة من السنة القولية والفعلية :

١ – من السنة القولية : قوله صلى الله عليه وسلم لأبى بكر وعمر : « لو اتفقتما فى مشورة ما خالفتكما » .

وجـــه الاستدلال :

يفهم من هذا الحديث أنه يأخذ برأيهما ولو خالفا فى الرأى أغلبية الصحابة ، أى أنه لا يلزم برأى أغلبية الصحابة (١) .

ويؤيد هذا ما روى عن ابن عباس لما نزلت آية ﴿ وَشَاوِرْهُمْ فِى الْأَمْرِ ﴾ قال : نزلت فى أبى بكر وعمر (٢) .

المنـــاقشة :

ويناقش هذا الاستدلال كالآتى .

أولا : بالنسبة للحديث « لو اتفقتما فى مشورة ما خالفتكما » وصحته « لو اجتمعتما فى مشورة ما خالفتكما » (٣) .

وفى رواية « لو أنكما تتفقان على أمر ما عصيتكما فى مشورة أبداً » (٤) .

---

(١) الدكتور عبد الحميد متولى – مبدأ الشورى فى الإسلام – ص ١٥ وقد نقل الحديث عن تفسير ابن كثير جـ ١ ص ٤٢٠ .

(٢) الدر المنثور – للسيوطى – ٩٠-٢ .

(٣) أخرجه الإمام أحمد بهذا السند : حدثنا وكيع حدثنا عبد الحميد عن شهر بن حوشب عن عبد الرحمن بن غنم أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال لأبى بكر وعمر نص الحديث .
– تفسير ابن كثير طبعة البابى الحلبى جـ ١ ص ٤٢٠ .
– وكذلك فى النسخة المحققة للصابونى ٣٣٢ - ١ .
– وعمدة التفسير – اختيار وتحقيق أحمد محمد شاكر ، دار المعارف بمصر ١٩٥٧ ، ٣-٦٣ ، قال الشيخ أحمد محمد شاكر « إسناده صحيح » .

(٤) فتح البارى للحافظ ابن حجر – جزء ١٧ ص ١٠٣ وهذا نص كلامه « ونقل السهيلى عن ابن عباس أن المشاورة مختصة بأبى بكر وعمر ولعله من تفسير الكلبى ، ثم وجدت له مسنداً فى فضائل الصحابة لأسد بن موسى ، والمعرفة ليعقوب بن سفيان بسند لا بأس به =

الاستدلال من الحديث يناقش من أربعة وجوه :

الوجـــه الأول :

الحديث ضعيف وذلك لأن فيه شهر بن حوشب ، وعبد الرحمن بن غنم وعبد الحميد بن بهرام .

أما شهر بن حوشب فالذين قالوا بضعفه أكثر (١) . وأما عبد الرحمن ابن غنم فهو مختلف فى صحبته (٢) .

وعبد الحميد بن بهرام ضعيف (٣) .

= عن عبد الرحمن بن غنم ، وهو مختلف فى صحبته » أن النبى صلى الله عليه وسلم قال لأبى بكر وعمر : نص الحديث « وقد وقع فى حديث أبى قتادة فى ومهم فى الوادى » إن تطيعوا أبا بكر وعمر ترشدوا » لكن لا حجة فيه التخصيص » .

(١) تهذيب التهذيب ٤-٣٦٩ .

قال ابن عدى : ضعيف جداً ، قال ابن حزم : ساقط ، قال البيهقى : ضعيف ، قال ابن عون : تركوه وترك شعبة الرواية عنه – وقال الساجى : فيه ضعف وليس بالحافظ ، وكان شعبة يشهد عليه أنه رافق رجلا من الشام فخانه وقال ابن حبان : كان ممن يروى عن الثقات المعضلات وقال الحاكم : أبو أحمد ليس بالقوى عندهم .

والذين قالوا أنه ثقة ، الإمام أحمد روى عنه قوله : لا بأس به وكان يثنى عليه وروى معاوية بن صالح عن ابن معين : ثقة ، وقال عباس الدورى نقلا عن ابن معين : ثبت ، وقال العجلى : ثقة .

وانظر سلسلة الأحاديث الضعيفة للألبانى ٣-٥١ حيث يقول « وشهر بن حوشب ضعيف لا يحتج به لكثرة خطئه وقال الحافظ فيه : صدوق كثير الإرسال والأوهام . » اهـ .

فالعجب أن يقول الشيخ أحمد محمد شاكر فى عمدة التفسير عن هذا الحديث : وإسناده صحيح .

(٢) تهذيب التهذيب للحافظ ابن حجر ٦-٢٥٠ رقم ٤٩٨ .

(٣) راجع الإحكام فى أصول الأحكام لابن حزم ص ٧٧٢ حيث يقول وأما حديث ابن غنم ففيه ثلاث بلايا : إحداها أنه مرسل ، والثانية عبد الحميد بن بهرام وهو ضعيف ، والثالثة شهر بن حوشب ، وهو متروك » والكاتب بتحقيق الشيخ أحمد شاكر فكيف يقول فى السند وإسناده صحيح .

الوجـــه الثانى :

لو سلمنا — جدلا — بصحة الحديث ، فلا نسلم أن الحديث يدل على أن النبى صلى الله عليه وسلم سيأخذ برأى الشيخين ولو خالفا فى الرأى أغلبية الصحابة ، لأن الحديث إنما نص على أن النبى صلى الله عليه وسلم سيأخذ برأيهما إذا اتفقا فقط فى رأى واحد . ولم لا يجوز أن يكون اتفاقهما موافق لاتفاق الصحابة وحينئذ سيأخذ النبى صلى الله عليه وسلم برأيهما ولا يأخذ برأيهما إذا خالفتهما الأغلبية . . ويكفى الاحتمال فى الدليل حتى يفقـــد حجيته .

الوجـــه الثالث :

لو سلمنا بصحة الحديث وسلمنا بالفهم الذى فهمه أصحاب الرأى الذى نناقشه وأن النبى صلى الله عليه وسلم سيتفق مع الشيخين ولو خالفتهما الأغلبية ، فلا نسلم أن النبى صلى الله عليه وسلم سينفذ رأيهما مع مخالفة الصحابة . . لأن النبى صلى الله عليه وسلم لم يقل « لعملت بقولكما »(١) وإنما قال « ما خالفتكما » وهذا لا يعنى أكثر من أن يتفق النبى صلى الله عليه وسلم معهما فى الرأى لا أكثر . ويؤيد هذا المعنى الرواية الأخرى « ما عصيتكما فى مشورة أبداً » .

فلم ينص الحديث على حتمية العمل برأى الشيخين مطلقاً . . وخلافنا إنما فى التنفيذ مع مخالفة الأغلبية .

الوجـــه الرابع :

ولو سلمنا ، أن النبى صلى الله عليه وسلم سينفذ رأيهما إذا اتفقا على أمر ، فلا نسلم أن الصحابة سيخالفونهما . . وذلك لأن رأى الشيخين إنما يمثل المجتمع الإسلامى الأول ، رأى أغلبية الصحابة رضى الله عنهم وذلك بحكم مكانتهما الاجتماعية الكبيرة . ومن جهة أخرى فسيدنا أبو بكر

---

(١) ولهذا يقول الألوسى فى روح المعانى : وكأن فى قوله صلى الله عليه وسلم « ما خالفتكما — دون — لعملت بقولكما » إشارة إلى رفعة قدرهما وعلو شأنهما وأن اجتماعهما فى أمر لا يكون إلا موافقاً لما عند الله . ج ٤ ص ١٠٧ .

رضى الله عنه عرف عنه الميل إلى اللين والتسامح ، وسيدنا عمر رضى الله عنه عرف عنه الميل إلى التشدد ، فاتفاقهما على أمر يمثل الحل الوسط الذى يتفق عليه الغالبية .

فعلى هذا ، نقول أن النبى صلى الله عليه وسلم إنما قال لأبى بكر وعمر رضى الله عنهما « لو اتفقتما ... » إنما قال ذلك لأن اتفاق الشيخين على رأى واحد إنما يمثل رأى أغلبية الصحابة بحكم مكانتهما الاجتماعية — أو شعبيتهما الكبيرة — وبحكم أن الرأى المتفق عليه — فى الغالب — يمثل الحل الوسط المقبول من الجميع .

ثانياً : بالنسبة لما روى عن ابن عباس ، لما نزلت آية ﴿ وشاورهم فى الأمر ﴾ قال : نزلت فى أبى بكر وعمر . فقد روى من طريقين :

الطـــريق الأول :

أخرجه الحاكم وصححه (١) ، والبيهقى فى سننه (٢) عن ابن عباس فى قوله تعالى : ﴿ وشاورهم فى الأمر ﴾ ، قال : أبو بكر وعمر .

---

(١) المستدرك للحاكم مع التلخيص للحافظ الذهبى - مكتبة المطبوعات الإسلامية — حلب ج ٣ ص ٧٠ : أخرجه الحاكم بهذا السند :

« أنبأنا أبو جعفر محمد بن محمد البغدادى حدثنا يحيى بن أيوب العلاف بمصر حدثنا سعيد بن أبى مريم أنبأنا سفيان بن عيينة عن عمرو بن دينار عن ابن عباس » .

وقال صحيح على شرط الشيخين ولم يخرجاه . . ووافقه الذهبى .

وفى تاريخ بغداد أو مدينة السلام للحافظ أبى بكر أحمد بن على الخطيب البغدادى المتوفى ٤٦٣ هـ — مطبعة الخانجى والسعادة بمصر ، والمكتبة العربية ، بغداد — ١٩٣١ ، المجلد الثالث ، ص ٢١٧ رقم ١٢٧١ ، قال الخطيب :

« محمد بن محمد بن جميل ، أبو جعفر البغدادى ت ٣٤٦ كان ثقة فى الحديث ، فاضلا ، روى عن الصنعانيين وغيرهم من أهل الشام والعراق ومصر » . اهـ

ولكنه لم يذكر أنه روى عن يحيى بن أيوب العلاف المتوفى ٢٨٩ هـ . فإذا كان هذا فهو ثقة ، علماً بأنه ترجم تحت رقم ١٢٤٧ لرجل آخر باسم « محمد بن محمد بن عثمان ، أبو جعفر البغدادى ، الملقب بأبى حنيفة » ولم يشر له بشىء .

(٢) جـ ١٠ ص ١٠٩ (باب آداب القاضى) عن طريق الحاكم .

الطريق الثانى :

وهو غير صحيح وهو مروى [1] عن طريق الكلبى [2] عن أبى صالح [3] عن ابن عباس قال نزلت فى أبى بكر وعمر .

وعلى فرض صحة الخبر وأن المقصود بالمشاورة هو أبو بكر وعمر فهو رأى لابن عباس ولا يمنع هذا أن يشاور النبى صلى الله عليه وسلم غيرهما .

ولهذا قال الألوسى [4] : والمراد بقوله وشاورهم فى الأمر جميع أصحابه ورأيت بعضهم قال المراد به أبو بكر وعمر ، ولعمر الله أنهما أهل لذلك وأحق به ولكن لا يقتصر ذلك عليهما فقصره عليهما دعوى » .

وقال الرازى [5] : وعندى فيه إشكال لأن الذين أمر الله رسوله بمشاورتهم فى هذه الآية ﴿ وشاورهم فى الأمر ﴾ هم الذين أمره بأن يعفو عنهم ويستغفر لهم وهم المنهزمون ، فهب أن عمر كان من المنهزمين فدخل تحت الآية ، إلا أن أبا بكر ما كان منهم فكيف يدخل تحت هذه الآية ؟ .

وقد كان الرسول صلى الله عليه وسلم يشاور جميع الصحابة .

٢ — من السنة الفعليـــة :

وتشمل صلح الحديبية وموقعة أسرى بدر .

---

(١) الدر المنثور للسيوطى جـ ٢ ص ٩٠ .

(٢) (٣) راجع سلسلة الأحاديث الضعيفة للألبانى جـ ٢ ص ١٢ .

« الكلبى هو محمد بن السائب الكلبى : النسابة المفسر وهو متروك كما قال الدارقطنى وغيره ، وولده « هشام » شر منه ، قال الجوزجانى وغيره كذاب وقد اعترف هو نفسه بأنه يكذب فروى البخارى بسند صحيح عن الثورى قال « قال لى الكلبى كل ما حدثتك به عن أبى صالح فهو كذب » .

قال ابن حبان « مذهبه فى الدين ووضوح الكذب فيه أظهر من يحتاج إلى الإغراق فى وصفه ، يروى عن أبى صالح عن ابن عباس التفسير وأبو صالح لم ير ابن عباس ولا سمع الكلبى من أبى صالح إلا الحرف بعد الحرف ، لا يحل ذكره فى الكتب فكيف الاحتجاج به » انتهى .

(٤) روح المعانى ٤-١٠٧ .

(٥) فى التفسير ٩-٦٧ .

(١) صلح الحديبيـــة :

وسنذكر – هنا – قصة صلح الحديبية كاملة ، لأهميتها وسنعتمد على رواية الإمام البخارى [١] ، مع الإشارة إلى المراجع الأخرى [٢] .

وهذه نص الرواية كما يرويها البخارى [٣] :

حدثنى عبد الله بن محمد المسندى ، حدثنا عبد الرزاق ، أخبرنا معمر قال : أخبرنى الزهرى ، قال : أخبرنى عروة بن الزبير بن العوام عن المسور بن مخرمة ومروان بن الحكم [٤] ، يصدق كل واحد منهما حديث صاحبه ، قالا : خرج رسول الله صلى الله عليه وسلم زمن الحديبية[٥] (يريد زيارة البيت لا يريد قتالا) [٦] فى بضع عشرة مائه من أصحابه ، فلما أتى ذا الحليفة قلد الهدى وأشعره وأحرم منها بعمرة [٧] وبعث عيناً له من

---

(١) أبو عبد الله ، محمد بن إسماعيل البخارى ت ٢٥٦ هـ .

(٢) وقد ذكر البخارى هذه القصة فى مواضع متفرقة من كتابه (الصحيح) أهمها ، كتابى الجهاد والمغازى . ويبدو أن رواية الحافظ أبى بكر عبد الرزاق بن همام الصنعانى ت ٢١١ هـ ، صاحب كتاب « المصنف » هى أقدم الروايات ونقلها عنه الآخرون ، فقد نقل البخارى عنه : مع اختلافات بسيطة ، سنشير إليها ، وكذلك الإمام أحمد نقلها عنه أيضاً . ونقلها عن البخارى ابن كثير فى تاريخه وتفسيره ، والبيهقى فى سننه مع اختلافات بسيطة . ولم أجدها عند الإمام مسلم .

(٣) إرشاد السارى لشرح صحيح البخارى : شهاب الدين أحمد بن محمد القسطلانى ت ٩٢٣ المجلد الرابع – باب الشروط .

(٤) قال الشارح « وروايتهما مرسلة لأن مروان لا صحبة له ، ومسوراً وإن كان له صحبة لكنه لم يحضر القصة وإنما سمعاها من جماعة من الصحابة شهدوها .

(٥) الإثنين لهلال ذى القعدة سنة ست من الهجرة . الشارح .

(٦) العبارة بين القوسين ، لم يذكرها البخارى ، وإنما فى رواية ابن إسحاق فى المغازى عن الزهرى وكذا عند ابن سعد ، راجع : فتح البارى ٦–٢٥٨ . وذكر الحافظ ابن كثير فى البداية والنهاية ٤–١٦٤ « وقال ابن إسحاق . . وخرج فى ذى القعدة معتمراً لا يريد حرباً وساق معه الهدى . . سبعين بدنة » رواية أحمد كما فى تفسير ابن كثير ٤ – ١٩٤ . (دار المعرفة – بيروت ١٩٦٩) .

(٧) ليأمن الناس من حربه وليعلم الناس أنه إنما خرج زائراً لهذا البيت ومعظماً له ، كذا فى البداية والنهاية عن ابن إسحاق ٤–١٦٤ .

خزاعة (١) وسار النبي صلى الله عليه وسلم حتى كان بغدير الأشطاط (٢) أتاه عينه قال : إن قريشاً (٣) قد جمعوا لك جموعاً ، وقد جمعوا لك الأحابيش (٤) وهم مقاتلوك وصادوك عن البيت ومانعوك . فقال صلى الله عليه وسلم : أشيروا أيها الناس على ، أترون أن أميل إلى عيالهم وذرارى هؤلاء (٥) الذين يريدون أن يصدونا عن البيت (٦) ، فإن يأتونا كان الله عز وجل قد قطع عينا (٧) من المشركين وإلا تركناهم محروبين (٨) . أم ترون أن نؤم البيت فمن صدنا قاتلناه (٩) . قال (١٠) أبو بكر : يا رسول الله خرجت عامداً لهذا البيت لا تريد قتل أحد ولا حرب أحد فتوجه له ،

---

(١) هو بسر بن سفيان كما ذكره ابن عبد البر .

(٢) عند ابن إسحاق ، فى عسفان – البداية والنهاية ٤ - ١٦٤ . وفى المصنف – حتى إذا كانوا بغدير الأشطاط قريباً من عسفان – ٥–٣٣٠ .

(٣) فى المصنف : إنى قد تركت بن لؤى وعامر بن لؤى قد جمعوا لك الأحابيش ٥-٣٣٠ .

(٤) كانوا تحالفوا مع قريش .

(٥) الذين أعانوهم – المصنف ٥–٣٣٠ .

(٦) فنصيبهم فإن قعدوا قعدوا موتورين محروبين . المصنف ٥–٣٣٠ .

(٧) فى المصنف – عنقاً – وكذا ابن كثير فى تفسير ٤ –١٩٧ . وفى تاريخه ذكر « عينا » – ولم يذكرها البيهقى فى سننه ١٠–١٠٩ وكذا رواية أحمد عن عبد الرزاق – الفتح ٦–٢٥٨ ذكر « عنقاء » .

(٨) فى تفسير ابن كثير عن البخارى ٤ - ١٩٧ ذكر « محزونين » وفى لفظ « موتورين مجهودين محزونين » . وعند المصنف « محروبين » وفى رواية أحمد عبد الرزاق كما فى الفتح ٦–٢٥٨ « موتورين محروبين » .

(٩) بين الشرطتين لم يذكرها البخارى وإنما عند المصنف ٥ - ٣٣٠ وذكرها البيهقى فى سننه ١٠–١٠٩ وذكرها ابن كثير فى تفسيره ٤–١٩٧ وقد شرح الحافظ ابن حجر فى الفتح ٦–٢٥٨ ، هذا ، بقوله : « والمراد أن النبى صلى الله عليه وسلم استشار أصحابه ، هل يخالف الذين نصروا قريشا إلى مواطنهم فيسبى أهلهم فإن جاءوا إلى نصرهم اشتغلوا بهم وانفرد هو وأصحابه بقريش . ولذلك المراد بقوله : تكن عنقاً قطعها الله » .

(١٠) فى المصنف : فقالوا رسول الله أعلم . ٥ - ٣٣٠ .

فمن صدنا قاتلناه ، قال : امضوا على اسم[1] الله[2] . فراحوا[3] ، حتى إذا كان ببعض الطريق قال النبي صلى الله عليه وسلم أن خالد بن الوليد بالغميم[4] — موضع قريب من مكة — فى خيل لقريش طليعة[5] فخذوا ذات اليمين ، فوالله ما شعر بهم خالد حتى إذا هم بقترة الجيش ، فانطلق يركض نذيراً لقريش ، وسار النبي صلى الله عليه وسلم حتى إذا كان بالثنية التي يهبط عليهم منها . بركت به راحلته فقال الناس حل حل (زجر للراحلة) فألحت . فقالوا خلأت القصواء خلأت القصواء — أى حرنت وتصعبت — فقال النبي صلى الله عليه وسلم : ما خلأت القصواء وما ذاك لها بخلق ولكن حبسها حابس الفيل[6] ثم قال : والذى نفسى بيده لا يسألونى خطة (خصلة) يعظمون فيها حرمات الله[7] إلا أعطيتهم إياها . ثم زجرها فوثبت ، قال فعدل عنهم[8] حتى نزل بأقصى الحديبية على ثمد قليل الماء ، يتبرضه الناس تبرضاً[9] فلم يلبثه الناس حتى نزحوه ... فبينما هم كذلك ، إذ جاء بديل بن ورقاء الخزاعي فى نفر من قومه خزاعة وكانوا عيبة نصح رسول الله صلى الله عليه وسلم (موضع سره) من أهل تهامة ، فقال : إنى تركت كعب بن لؤى وعامر بن لؤى نزلوا أعداد مياه الحديبية[10] ومعهم العود

(١) عند المصنف : فروحوا إذن .

(٢) من قوله — فى بضع عشرة مائة إلى هنا — لم يذكرها البخارى هنا فى باب الشروط فى الجهاد . . وإنما ذكرها فى كتاب المغازى — إرشاد السارى ٦-٣٥٣ وأما ابن كثير فقد وصل هذه الحادثة بما بعدها فى تفسيره بينما فى تاريخه فصلهما . وفى المصنف لعبد الرزاق وصلهما وأما ابن إسحاق فلم يذكر قصة الاستشارة .

(٣) هكذا فى المصنف ٥-٣٣٠ .

(٤) وهو غير كراع الغميم .

(٥) ٢٠٠ فارس كما عند ابن سعد (الشارح) .

(٦) زاد ابن إسحاق — عن مكة أى حبسها الله عن دخول مكة كما حبس الفيل عن مكة لأنهم لو دخلوا مكة على تلك الهيئة وصدهم قريش عن ذلك لوقع بينهم ما يفضى إلى سفك الدماء — الشارح .

(٧) يكفون بسببها عن القتال فى الحرم تعظيماً له — الشارح .

(٨) وفى رواية ابن سعد فولى راجعاً — الشارح .

(٩) يأخذونه بالكفين — الشارح .

(١٠) ماء لا انقطاع لمادته — الشارح .

المطافيل (١) وهم مقاتلوك وصادوك عن البيت . فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم : إنا لم نجئ لقتال أحد ولكنا جئنا معتمرين ، وأن قريشاً قد نهكتهم الحرب وأضرت بهم فإن شاءوا ماددتهم مدة (٢) فإن أظهر ، فإن شاءوا أن يدخلوا فيما دخل فيه الناس فعلوا ، وإلا فقد جموا (٣) ، وإن هم أبوا فوالذى نفسى بيده لأقاتلنهم على أمرى هذا حتى تنفرد سالفتى ولينفذن الله أمره ، فقال بديل : سأبلغهم ما تقول . (فأبلغهم فأعرض سفهاؤهم . وقام عروة وحثهم على قبول الصلح وأن يرسلوه رسولا ، فأتى للنبى صلى الله عليه وسلم ، فذكر له خطة الصلح ، ورجع إلى قومه يخبرهم كيف يعظم أصحاب الرسول رسول الله صلى الله عليه وسلم وأنه قد عرض خطة رشد فأقبلوها . ثم بعثوا رجلا من بنى كنانة ورأى الأمارات العملية من البدن المقلدة المشعرة — أى المعلمة والمطعون فى هامها بحيث سال دمعها ليكون علامة الهدى — ونصحهم أن لا يصدوهم عن البيت . ثم بعثوا سهيل بن عمرو فكتبوا كتاب الصلح ... (٤) . فدعا النبى صلى الله عليه وسلم الكاتب فقال : اكتب بسم الله الرحمن الرحيم . قال سهيل : أما الرحمن فوالله ما أدرى ما هو ؟ ولكن اكتب باسمك اللهم كما كنت تكتب . فقال المسلمون : والله لا نكتبها إلا بسم الله الرحمن الرحيم . فقال النبى صلى الله عليه وسلم لعلى : اكتب باسمك اللهم ، ثم قال : هذا ما قاضى عليه محمد رسول الله ، فقال سهيل : والله لو كنا نعلم أنك رسول الله ما صددناك عن البيت ولا قاتلناك ، لكن اكتب محمد بن عبد الله . فقال النبى صلى الله عليه وسلم : والله إنى لرسول الله وإن كذبتمونى . اكتب محمد بن عبد الله . قال الزهرى : وذلك لقوله لا يسألونى خطة يعظمون فيها حرمات الله إلا أعطيتهم إياها . فقال له النبى صلى الله عليه وسلم : على أن تخلوا بيننا وبين البيت فنطوف به .

---

(١) الإبل ذوات ألبان ليتزودوا بألبانها ولا يرجعون ، وكناية عن النساء والصبيان — الشارح .

(٢) أى جعلت بينى وبينهم مدة أترك قتالهم فيها — الشارح .

(٣) استراحوا من جهد القتال — الشارح .

(٤) بين القوسين اختصار النص — وما بعده هو ذكر للملابسات التى صاحبت عملية توقيع العقد مما أثارت المسلمين .

فقال سهيل : والله لا تتحدث العرب إنا أخذنا ضغطة (قصراً) ولكن ذلك من العام المقبل فكتب . فقال سهيل : وعلى أنه لا يأتيك منا رجل وإن كان على دينك إلا رددته إلينا . فقال المسلمون سبحان الله كيف يرد إلى المشركين وقد جاء مسلماً ، فبينما هم كذلك إذ دخل أبو جندل بن سهيل بن عمرو يرسف فى قيوده ، وقد خرج من أسفل مكة حتى رمى بنفسه بين أظهر المسلمين . فقال سهيل : هذا يا محمد أول ما أقاضيك عليه أن ترده إلى . فقال النبى صلى الله عليه وسلم : إنا لم نقض الكتاب بعد . قال : فوالله إذاً لم أصالحك على شىء أبداً . قال النبى صلى الله عليه وسلم فأجزه لى . قال : ما أنا بمجيزه لك . قال : بلى . فافعل . قال : ما أنا بفاعل . قال مكرز : بل قد أجزناه لك . قال أبو جندل : أى معشر المسلمين أرد إلى المشركين وقد جئت مسلماً ! ألا ترون ما قد لقيت ؟ . قال : فقال عمر بن الخطاب : فأتيت نبى الله صلى الله عليه وسلم فقلت : ألست نبى الله حقاً ؟ . قال : بلى . قلت : فلم نعطى الدنية فى ديننا إذاً ؟ . قال : إنى رسول الله ولست أعصيه وهو ناصرى [1] (فيه تنبيه لعمر رضى الله عنه على إزالة ما حصل عنده من القلق وأنه صلى الله عليه وسلم لم يفعل ذلك إلا لأمر أطلعه الله عليه من حبس الناقة ، وأنه لم يفعل ذلك إلا بوحى من الله) [2] . قلت أوليس كنت تحدثنا إنا سنأتى البيت فنطوف به [3] . قال : بلى فأخبرتك أنا نأتيه العام . قال . قلت : لا . قال : فإنك آتيه ومطوف به . قال : فأتيت أبا بكر ... فقال له : أيها الرجل إنه لرسول الله صلى الله عليه وسلم وليس يعصى ربه وهو ناصره فاستمسك بغرزه فوالله إنه على الحق ... فلما [4] فرغ من قضية الكتاب قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لأصحابه : قوموا فانحروا ثم احلقوا .

---

(١) عند ابن إسحاق (أنا عبد الله ورسوله لن أخالف أمره ولن يضيعنى) البداية والنهاية لابن كثير ٤-١٦٤ كذلك سيرة ابن هشام مع شرحها للسهيلى ج ٢ ص ٢٣٠ طبعة القاهرة ١٩١٤ م .

(٢) من كلام الشارح ..

(٣) قال الشارح (عند الواقدى أنه صلى الله عليه وسلم كان رأى فى منامه قبل أن يعتمر أنه دخل هو وأصحابه البيت فلما رأوا تأخير ذلك شق عليهم) وذكر ذلك ابن إسحاق أيضاً — البداية والنهاية ٤-١٦٤ ..

(٤) من هنا إلى الآخر . إرشاد السارى ٤ - ٤٥١

قال : فوالله ما قام منهم رجل حتى قال ذلك ثلاث مرات . فلما لم يقم منهم أحد دخل على أم سلمة فذكر لها ما لقى من الناس . فقالت أم سلمة : يا نبى الله أتحب ذلك ؟ أخرج ثم لا تكلم أحداً منهم كلمة حتى تنحر بدنك وتدعو حالقك فيحلقك . فخرج فلم يكلم أحداً منهم كلمة حتى فعل ذلك ، نحر بدنه ودعا حالقه فحلقه . فلما رأوا ذلك قاموا فنحروا وجعل بعضهم يحلق بعضاً حتى كاد بعضهم يقتل بعضاً غماً (أى ازدحاماً) اه .

وجه الاستدلال على صلح الحديبية :

يقول الدكتور حسن هويدى [1] :

« فنى هذه الحادثة الشهيرة خالف رسول الله صلى الله عليه وسلم الأكثرية ، بل الجميع فى عدة مواقف :

أولاها : قال المسلمون (والله لا نكتبها إلا بسم الله الرحمن الرحيم) فقال الرسول صلى الله عليه وسلم اكتب (باسمك اللهم) .

وثانيها : قال المسلمون : (سبحان الله كيف يرد إلى المشركين ، وقد جاء مسلماً) .

وثالثها : أمره إياهم بالنحر والحلق فما قام منهم رجل .

ورابعها: إبرام شروط الصلح المشهورة التى تبدو وكأن فيها حيفاً عليهم .

فالحادثة كالشمس وضوحاً فى استعمال القائد حقه ، فى أمر يراه صواباً ، وإن خالف رأى الأكثرية ، وذلك دليل قطعى على عدم إلزامية الشورى للخليفة أو الإمام ، إذ أن عمله صلى الله عليه وسلم تشريع .

فإن قال قائل أن ذلك بوحى : قلنا لم يكن ذلك بوحى ، فإن كان يريد سورة الفتح ، فما نزلت إلا بعد قفولهم من الحديبية ، ولو نزل فى ذلك وحى لما اجترأ أحد من المسلمين أن ينازع الوحى ، ذلك أن من نازع الوحى ، عالماً عامداً — كفر والعياذ بالله ، وكيف يعارضون الوحى وهم الذين قال الله فيهم : ﴿ إنما كان قول المؤمنين إذا دعوا إلى الله ورسوله ليحكم بينهم أن يقولوا سمعنا وأطعنا ﴾ (النور : ٥١) . وإن أصر المجادل

---

(١) الدكتور حسن هويدى — الشورى فى الإسلام — ص ١٠ — ١٢ .

على أن ذلك كان وحياً غير متلو ، أخذاً من قوله تعالى : ﴿ وما ينطق عن الهوى إن هو إلا وحى يوحى ﴾ : (النجم : ٣ و ٤) . قلنا إذن قد جاء الوحى بمخالفة الأكثرية وعدم إلزامية الشورى ، فالحجة أثبت والبينة أكبر . ونحن إن لم نأخذ ديننا عن كتاب الله وسنة رسول الله صلى الله عليه وسلم فى شأن الشورى من مثل هذه الحوادث فعمن نأخذه ؟

إذن فالحادثة مشهورة واضحة وهى سنة ماضية مدى الدهر ، قررت حق الخليفة فى مخالفة الشورى إذا رأى الصواب ولم يره غيره اه .

المنـــاقشة :

ويناقش هذا الاستدلال بالآتى :

أولا : أن فى قصة صلح الحديبية نصوصاً واضحة وصريحة تدل على أن الرسول صلى الله عليه وسلم أنفذ هذا الصلح بأمر الله تبارك وتعالى . ومعلوم أن ما فيه نص من الله فليس من مواطن الشورى .

ألا ترى أن ناقة الرسول بركت قبل مكة ؟ وقال رسول الله صلى الله عليه وسلم (لقد حبسها حابس الفيل عن مكة) ومعلوم أن ناقة الرسول كانت مأمورة .

ألا ترى أن مكان مسجد الرسول صلى الله عليه وسلم الحالى بالمدينة المنورة لم يعينه إلا بروك ناقته صلى الله عليه وسلم ؟ .

وأصرح من ذلك قول الرسول صلى الله عليه وسلم لعمر بن الخطاب رضى الله عنه لما اعترض على الصلح : (أنا عبد الله ورسوله ، لن أخالف أمره ولن يضيعنى) . أى نص أوضح من هذا يبين أن صلح الحديبية كان بأمر ووحى . ولو كان غير ذلك لقال رسول الله صلى الله عليه وسلم لعمر (يا عمر إنه رأى رأيته راجحاً وعليك التزام أمرى إن كنت مؤمناً) ولكننا علمنا أنه صلى الله عليه وسلم لما قال (لن أخالف أمره ولن يضيعنى) . وفى لفظ البخارى « (إنى رسول الله ولست أعصيه وهو ناصرى) أنه فعل ذلك بأمر الله تبارك وتعالى » [1] فالقضية واضحة ، فيها أمر من الله ووحى

---

(١) الأستاذ عبد الرحمن عبد الخالق – الشورى فى ظل نظام الحكم الإسلامى ، ص ١٢٢ .

(لن أخالف أمره) والشورى لا تكون فى شأن جاء من الله فيه أمر ، وعليه فالاستدلال بهذه الحادثة على عدم إلزامية الشورى باطل من أساسه [1] .

ويقول الدكتور محمد سليم العوا [2] :

إن موضوع صلح الحديبية لم يكن — فى أى مرحلة من مراحله — محلا للشورى . وإنما صدر فيه الرسول صلى الله عليه وسلم عن الوحى من أوله إلى آخره .

وكل ما حدث أن عمر بن الخطاب رضى الله عنه قد سأل الرسول صلى الله عليه وسلم : لِمَ يقبل المسلمون الصلح ؟ فكان جواب الرسول له (أنا عبد الله ورسوله ، لن أخالف أمره ، ولن يضيعنى) . بل إن رسول الله صلى الله عليه وسلم قد بين قبل ذلك — أى قبل هذه المناقشة من عمر — أن الأمر مرجعه إلى الوحى .

ومن ثم فإنه لا علاقة لما حدث فى صلح الحديبية بموضوع الشورى .

وهذا شارح [3] صحيح البخارى المتوفى سنة ٩٢٣هـ ، ينبه على هذا الأمر بقوله : (فيه تنبيه لعمر رضى الله عنه على إزالة ما حصل عنده من القلق وأنه صلى الله عليه وسلم لم يفعل ذلك إلا لأمر أطلعه الله عليه من حبس الناقة وأنه لم يفعل ذلك إلا بوحى من الله) .

ويؤكده قول أبى بكر لعمر : (إنه لرسول الله وليس يعصى ربه ، وهو ناصره فاستمسك بغرزه ، فوالله إنه على الحق) .

ثانياً : وأما الجواب عن اعتراض عمر رضى الله عنه والصحابة فيحتمل الآتى :

١ — أن الخروج فى أوله إلى مرحلة استشارة النبى صلى الله عليه وسلم لأصحابه فى غدير الأشطاط عندما قال : أشيروا على أيها الناس ، أترون أن أميل على ذرارى هؤلاء الذين عاونوهم فنصيبهم ... إلخ — إلى هذه

---

(١) الأستاذ عبد الله أبو عزة — المجتمع ، العدد ٣٨ ديسمبر ١٩٧٠ ، الكويت ص ٢٣ . مقال « الشورى أم الاستبداد » .

(٢) فى كتابه : النظام السياسى للدولة الإسلامية ، ص ١١٤ .

(٣) الشيخ أبى العباس شهاب الدين أحمد محمد القسطلانى فى كتابه المسمى — إرشاد السارى لشرح صحيح البخارى .

المرحلة لم يكن هناك وحى ... بدليل استشارة النبى صلى الله عليه وسلم لهم واقتراحه عليهم القتال ، وتأديب الأحلاف ، ولكن الصحابة هم الذين آثروا السلم وأرجأوا القتال إلى أن يصدوا عن البيت فعلا .

وفى هذا يقول الشيخ محمد الغزالى [1] : (غير أن الذى حدث بعد ذلك قلب النيات والأوضاع ، فبينما النبى صلى الله عليه وسلم على ناقته القصواء يتقدم الركب ويستعد لما يتكشف عنه الغيب ولو كان قتالا دامياً — فى الحرم — إذا بالناقة تبرك وحاول الصحابة إرغامها على استئناف السير فأبت وتوقفت ، فقالوا : خلأت القصواء . فقال النبى : « ما خلأت القصواء ، وما ذاك لها بخلق ، ولكن حبسها حابس الفيل ... والذى نفسى بيده لا تدعونى قريش إلى خطة يعظمون فيها حرمات الله وفيها صلة الرحم إلا أعطيتهم إياها » ثم زجرها فوثبت تسعى) .

هذه الحالة كانت بداية التحول وبها خرج الأمر من حدود الشورى العامة ورأى الناس . وبدأ الرسول صلى الله عليه وسلم يتصرف مستفتياً قلبه الملهم وحده مصيخاً لتوجيه الله ، ولو كان ذلك مخالفاً للنية التى اقترح على أصحابه تنفيذها أول الأمر أو مخالفاً لرغبات هؤلاء الصحاب وآمالهم التى خرجوا بها . فإذا كلم فى ذلك قال : (إنى رسول الله ولست أعصيه ، وهو ناصرى) . .

فيحتمل أن بعض الصحابة لم يدركوا — بعد — أن الأمر أصبح الآن بيد الوحى ، وخرج عن دائرة الشورى ، ولذا كان وجه اعتراضهم ، وخاصة أن النبى صلى الله عليه وسلم لم يصارحهم بالأمر لحكمة معينة .

٢ — ويحتمل أن الصحابة فهموا أن الأمر فيه وحى ، وذلك من الملابسات التى حصلت أثناء خروجهم للعمرة . . ولكنهم خرجوا وهم لا يشكون فى الفتح للرؤيا التى حدثهم النبى صلى الله عليه وسلم وأنهم سيطوفون بالبيت [2] لأن رؤيا الرسول حقيقة واقعة ، ولكنهم أمام

---

(١) الإسلام والاستبداد السياسى : دار الكتب الحديثة بمصر ١٩٦١ ، ص ٥٢ ، ٥٣ .

(٢) ويؤيد هذا ، الآيات التى نزلت من سورة الفتح وهم فى طريقهم من الحديبية إلى المدينة (إنا فتحنا لك فتحاً مبيناً ، ليغفر لك الله ما تقدم من ذنبك وما تأخر ويتم نعمته عليك ويهديك صراطاً مستقيماً ، وينصرك الله نصراً عزيزاً) (الفتح ١ — ٣) إلى أن قال =

الحوادث التى صاحبت عملية توقيع العقد ، والتنازلات التى رآها النبى صلى الله عليه وسلم والتى كانت فى نظرهم شروطاً مجحفة — أمام كل هذا لم تستطع نفوسهم أن تتحمل كل ذلك لأنهم لم يتصوروا أن الأمر سيبلغ هذه الدرجة — فهى أشبه بصدمة نفسية مفاجأة أصبحوا بعدها فى حالة ذهول مما حصل لدرجة أنهم لم يسمعوا كلام النبى صلى الله عليه وسلم وهو يأمرهم بالنحر والحلق إلا بعد فترة . . بعد أن هدأت نفوسهم . . وهذه الحالات النفسية تعترى الإنسان وغير معصوم منها أحد إلا الأنبياء والرسل ولا تقدح فى صحة الإيمان لأنها خارجة عن القدرة[1] .

ثالثاً : وأما الجواب عن قول المستدل :

« فإن أصر المجادل على أن ذلك كان وحياً غير متلو ، قلنا إذن : قد جاء الوحى بمخالفة الأكثرية ، وعدم إلزامية الشورى . فالحجة أثبت والبينـــــة أكبر » .

نقول : إن هذا خروج عن محل النزاع ونحن لا نتناقش فى مسألة كون الأغلبية على صواب أم على خطأ ، لأن هذا بحث آخر . فكون الوحى يأتى بمخالفة الأغلبية لا يعنى عدم التزامنا برأى الأغلبية فيما ليس فيه وحى .

= ﴿ لقد صدق الله رسوله الرؤيا بالحق لتدخلن المسجد الحرام إن شاء الله آمنين محلقين رءوسكم ومقصرين لا تخافون فعلم مالم تعلموا فجعل من دون ذلك فتحاً قريباً ﴾ (الفتح ٢٧) وقد أثبت ذلك الإمام أحمد والترمذى والنسائى ويفهم ذلك من أحاديث البخارى . وفى إرشاد السارى ٧ ـ ٣٤٥ يقول الشارح « الأكثرون على أنه صلح الحديبية وقيل فتح مكة » .

وفى مختصر تفسير ابن كثير ٣-٣٥٣ — «كان رسول الله صلى الله عليه وسلم أخبر أصحابه أنه رأى فى المنام أنه دخل مكة وطاف بالبيت . . فلما وقع ما وقع من قضية الصلح ورجعوا عامهم وقع فى نفس بعض الصحابة رضى الله عنهم شىء حتى سأل عمر رضى الله عنه . وقوله ﴿فعلم ما لم تعلموا . . ﴾ أى فعلم عز وجل من الخيرة والمصلحة فى صرفكم عن مكة ما لم تعلموا أنتم » .

(١) ويقول الأستاذ جلال مظهر فى كتاب « محمد رسول الله » ص ٢٨٥ « وتم الصلح ، ولكن المسلمين لم يرتاحوا له كل الراحة وظلوا فى حيرة من أمرهم بعض الوقت ، غير قادرين تماماً على إستيعاب ما حدث ، إذ أن فى عودتهم من غير أن يطوفوا بالبيت إخلافا للرؤيا التى حدثهم عنها نبيهم فى المدينة ، ولكن الحقيقة أن محمداً لم يحدثهم أنه رأى فى رؤياه أنهم داخلون مكة عامهم هذا ، وإنما رأى أنهم داخلون فى مكة فحسب ، فأقنعهم بهذا التفسير ، وإن ظلوا ذاهلين غاضبين غير مرتاحة نفوسهم وأذهانهم لا يزال يتردد فيها : أليس كان يحدثنا أنا سنأتى البيت ونطوف به » .

ولو سلمنا بأنه ما دام الوحى قد نزل مخالفاً الأغلبية فلا عبرة برأى الأكثرية – مطلقاً – لوجب أن تسلموا بإلزامية رأى الأغلبية إذا نزل الوحى مؤيداً له – مطلقاً – وهنـــاك حوادث نزل الوحى مؤيداً فيها رأى الأغلبيـــة .

وهذا الاستدلال مرفوض لأنه استدلال بجزئية واحدة يراد تعميمها على الكل . .

ونحن هنا لا نبحث فى مدى صوابية الأغلبية أو خطأها . فمن الجائز أن يكون رأى الفرد أصوب من رأى الأغلبية ومن الجائز أن يكون العكس . وإنما محل النزاع هل الموضوع محل النزاع قد نزل فيه وحى ؟ فهو غير مطروح للنقاش . أم لم ينزل فيه وحى ؟ . وقد أثبتنا أنه كان فيه وحى ومن ثم فلا علاقة لهذه المسألة بإلزامية الشورى أو عدمها .

(٢) أسرى بدر :

إن الرسول صلى الله عليه وسلم لم يأخذ برأى أصحابه فى حادثة أسرى موقعة بدر ، وإنما أخذ برأيه الذى كان يشاركه فيه أبو بكر [١] .

المنـــاقشة :

ويناقش هذا الاستدلال بثلاثة وجوه :

الوجـــه الأول :

لا نسلم أن الرسول صلى الله عليه وسلم خالف رأى الأكثرية ، بل هو وافق رأى الأكثرية التى رأت قبول الفداء .

---

(١) الدكتور عبد الحميد متولى ، مبدأ الشورى فى الإسلام ، ص ١٥ ، ١٦ . وأضاف « حقاً لقد نزلت آيات شديدة العتب على الرسول لعدم أخذه برأى الآخرين ، ولكن ذلك العتاب لم يكن لعدم أخذه برأى الأغلبية من أصحابه وإنما لأن رأيهم كان الأصلح فى ذلك الحين . فمن تلك الآيات قوله تعالى : ﴿ ما كان لنبى أن يكون له أسرى حتى يثخن فى الأرض ، تريدون عرض الدنيا ، والله يريد الآخرة ، والله عزيز حكيم ﴾ . وأشار إلى مؤلف الشيخ محمود شلتوت « الإسلام عقيدة وشريعة » . ولكنى راجعت كتاب « الإسلام عقيدة وشريعة » دار الشروق ، ط ٤ ، سنة ١٩٦٨ ، ص ٤٦٠ فوجدت الشيخ محمود شلتوت يذكر وجهة نظر مخالفة لما ذهب إليه الدكتور متولى ، فهو يقول : « فنزلت آيات شديدة العتب على النبى صلى الله عليه وسلم فى أنه لم يأخذ برأى الآخرين ، وقد كان هو الأوفق بحالتهم فى هذا الوقت » اه .

والقصة كما فى صحيح مسلم ، قال راوى (١) الحديث « سمعت ابن عباس يقول حدثنى عمر بن الخطاب قال : لما كان يوم بدر . . فقتلوا يومئذ سبعين وأسروا سبعين ، قال أبو زميل قال ابن عباس : فلما أسروا الأسارى ، قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لأبى بكر وعمر : ما ترون فى هؤلاء الأسارى ؟ فقال أبو بكر : يانبى الله هم بنوا العم والعشيرة ، أرى أن تأخذ منهم فدية ، فتكون لنا قوة على الكفار ، فعسى الله أن يهديهم للإسلام .

فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم : ما ترى يا ابن الخطاب ؟ قلت : لا والله يا رسول الله ما أرى الذى رأى أبو بكر ولكن أرى أن تمكننا فنضرب أعناقهم ، فتمكن علياً من عقيل فيضرب عنقه ، وتمكنى من فلان — نسيباً لعمر — فأضرب عنقه ، فإن هؤلاء أئمة الكفر وصناديدها .

فهوى رسول الله صلى الله عليه وسلم ما قال أبو بكر ولم يهو ما قلت . فلما كان من الغد جئت فإذا رسول الله صلى الله عليه وسلم وأبو بكر قاعدين يبكيان ... فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم أبكى للذى عرض علىّ أصحابك من أخذهم الفداء ، لقد عرض على عذابهم أدنى من هذه الشجرة ، وأنزل الله عز وجل الآية » (٢) .

ووجه الاستشهاد من الحديث ، على أن الأغلبية رأت قبول الفداء ، هو قوله صلى الله عليه وسلم :

« أبكى للذى عرض على أصحابك من أخذهم الفداء » فرغم أن أول الحديث يشير إلى أن النبى صلى الله عليه وسلم وجه السؤال إلى أبى بكر

---

(١) بهذا السند : حدثنا هناد بن السرى ، حدثنا ابن المبارك عن عكرمة بن عمار ، حدثنى سماك الحنفى قال : سمعت ابن عباس يقول .

(٢) صحيح مسلم بشرح النووى ، المجلد السادس (دار الفكر — بيروت ، الطبعة الثانية ١٩٧٢) ، ص ٧٦ « باب الإمداد بالملائكة فى غزوة بدر وإباحة الغنائم » .

وكذلك رواه أبو داود فى باب فداء الأسير بالمال عن عمر (عون المعبود شرح سنن أبى داود جـ ٧ ، ص ٣٥٤) .

ورواه الترمذى عن أبى هريرة (تحفة الأحوذى) ، جـ ٧ ، ص ٣٧ .

ورواه الترمذى عن أبى عبيدة عن عبد الله بن مسعود (تحفة الأحوذى بشرح جامع الترمذى) جـ ٥ ، ص ٣٧٣ — ٣٧٥ . وهو منقطع لأن أبا عبيدة لم يسمع من أبيه كما قال فى التقريب . إلا أن الحديث حسن لشواهد أخرى عن عمر وأبى هريرة .

وعمر ، إلا أن آخره يشير إلى أن عدداً آخر من الصحابة – لا نعلمهم – تدخل مؤيداً وجهة نظر أبي بكر ، وأن الموقف الذى اختاره ، تأثر بمشورتهم [1] .

ويؤكد الشيخ محمد رشيد رضا، في تفسير المنار[2]، مبيناً أن ما فعله الرسول صلى الله عليه وسلم ، من قبول الفداء إنما كان رأى جمهور أصحابه لا رأى أبي بكر – وحده – وقد استند إلى أحاديث صحيحة [3] .

وكذلك فإن الطبرى – من قبل – أورد فى تفسيره ، أحاديث وآثاراً [4] تؤيد أن الأكثرية رأت الفداء .

---

(1) من مقال « الشورى أم الاستبداد ؟ » الأستاذ عبد الله أبو عزة ، مجلة المجتمع ، الكويت ، العدد ٤٣ ، ص ١٣ .

(2) جـ ١٠ ، ص ٩٩ وما بعدها ، بعنوان (حكم أسرى بدر) استشارة النبى صلى الله عليه وسلم أصحابه فيهم ، وترجيحه رأى الصديق والجمهور فى أخذ الفداء منهم ، ونزول الوحى فى خطأ ذلك والتوبيخ عليه وإباحة ما أخذوه وما فى ذلك من الحكم » .

(3) قال الشيخ محمد رشيد رضا في تفسير المنار، جـ١٠ ، ص ٩٩ ، بعد أن ساق حديث أسرى بدر : « وفى هذا الحديث أن الذين طلبوا منه صلى الله عليه وسلم ، اختيار الفداء كثيرون وإنما ذكر فى أكثر الروايات : أبو بكر رضى الله عنه ، لأنه أول من أشار بذلك ، وأول من استشاره النبى صلى الله عليه وسلم ، كما أنه أكبرهم مقاماً .

ويوضحه ما رواه ابن المنذر عن قتادة رضى الله عنه ، فى تفسير الآية : « أراد أصحاب محمد صلى الله عليه وسلم ، يوم بدر ، الفداء ففادوهم بأربعة آلاف ، أربعة آلاف .

ومثله ما رواه الترمذى والنسائى ، وابن حبان فى صحيحه ، والحاكم بإسناد صحيح ، كما قال الحافظ ابن حجر فى الفتح ، من حديث على كرم الله وجهه ، قال : جاء جبريل إلى النبى صلى الله عليه وسلم يوم بدر . فقال: خير أصحابك في الأسرى ... (ويتساءل الشيخ محمد رشيد رضا: فإن قيل وما حكمة الله تعالى فى ترجيح رسوله لرأى الجمهور المرجوح ، ثم إنكاره تعالى ذلك عليهم ؟ قلت إن لله فى ذلك حكماً ، اذكر ما ظهر لى منها :

الحكمة الأولى : عمل الرسول صلى الله عليه وسلم برأى الجمهور الأعظم فيما لا نص فيه من الله تعالى ، وهو ركن من أركان الإصلاح السياسى والمدنى الذى عليه أكثر الأمم فى دولها القوية فى هذا العصر .

الحكمة الثانية : بيان أن الجمهور الأعظم قد يخطئون ، ولاسيما فى الأمر الذى لهم فيه هوى ومنفعة ، ومنه يعلم أن ما شرعه الله تعالى من العمل برأى الأكثرية ، فسببه أنه هو الأمثل فى الأمور العامة لا أنهم معصومون فيها ... إلخ .

(4) راجع على سبيل المثال : الآثار ٨١٨٩ ، ٨١٩٠ ، ٨١٩١ تفسير الطبرى ، جـ ٧ ، ص ٣٧٥ ، طبعة دار المعارف بمصر .

الإجـــابة :

ويناقش البعض هذا الوجه ولا يسلم بأن الرسول صلى الله عليه وسلم أخذ رأى الأغلبية .

فيقول : لو كان الرسول صلى الله عليه وسلم أخذ برأى الأغلبية التى رأت قبول الفداء ، فلماذا تنزل الآيات تعاتبه على ذلك ؟ لأن المفروض أن وجه الصواب غير معروف فى مسألة اجتهادية ، فاحتمال كون الصواب مع الأقلية كاحتمال كونه مع الأغلبية وإنما الأغلبية هى التى ترجح أحد الرأيين ، فالنبى صلى الله عليه وسلم لم يخطئ إذ أخذ بالرأى الذى أشارت به الأغلبية ، لأن الواجب عليه أن يأخذ برأيهم ، وما دام الأمر كذلك فلماذا العتاب إذن كما فى الآيات : ﴿ ما كان لنبى أن يكون له أسرى حتى يثخن فى الأرض تريدون عرض الدنيا والله يريد الآخرة والله عزيز حكيم ، لولا كتاب من الله سبق لمسكم فيما أخذتم عذاب عظيم . فكلوا مما غنمتم حلالا طيباً واتقوا الله إن الله غفور رحيم ﴾ »[1] .

وهذا الجواب مردود بالآتى :

١ — إن العتاب ليس بسبب أخذ الرسول صلى الله عليه وسلم لرأى الأكثرية التى رأت قبول الفداء ، بدليل أن الله سبحانه وتعالى لم يغير حكم أخذ الفدية من الأسرى وإباحة الغنائم — فالآية تؤيد حكم الأغلبية فى قوله تعالى : ﴿ فكلوا مما غنمتم حلالا طيباً ﴾ . فلو كان العتاب دالا على خطأ رأى الأكثرية لما أقرهم الله على رأيهم ولما أباح لهم الغنائم . ولأمر الله رسوله بعدم قبول الفدية .

فلماذا إذن العتاب ؟ .

= عن عبيدة قال : أسر المسلمون من المشركين سبعين وقتلوا سبعين . فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم : اختاروا أن تأخذوا منهم الفداء ، فتتقووا به على عدوكم ، وإن قبلتموه ، قتل منكم سبعون ، أو تقتلوهم . فقالوا : بل نأخذ الفدية منهم ويقتل منا سبعون . الحديث رقم ٨١٨٩ ومثل ذلك بقية الأحاديث . وراجع الدكتور محمد سليم العوا : فى النظام السياسى للدولة الإسلامية ، ص ١١٢ ، قوله : والصحيح كما ثبت فى الأحاديث أن ما فعله الرسول صلى الله عليه وسلم من قبول الفداء ، كان رأى جمهور أصحابه ، لا رأى أبى بكر وحده .

(١) الآيات ٦٧ — ٦٩ من سورة الأنفال .

يقول العلماء أن المقصود بالعتاب هو الإشارة إلى ذم من آثر شيئاً من الدنيا على الآخرة (١) .

وأما بكاء النبي صلى الله عليه وسلم وأبي بكر فيحمل ذلك على زيادة الخشية والحيطة ، وشفقة النبي صلى الله عليه وسلم المتناهية على صحابته رضي الله عنهم . وحرصه على أن لا تغرهم الحياة الدنيا .

والمؤمن بكاء بطبعه ، فإذا سمع القرآن بكى ، وإذا تذكر نعم الله عليه بكى ، والبكاء قد يكون للامتنان والشكر . والله أعلم بالصواب .

٢ ـ لو سلمنا بأن النبي صلى الله عليه وسلم أخطأ في قبوله الفدية عن أسرى بدر ، وأن الآيات نزلت مهددة ومعاتبة ، فالسؤال هنا : التهديد بالعذاب لماذا ؟ وعلى ماذا ؟ فإن قيل للرأى الخاطئ ، قلنا الخطأ غير المقصود فى الاجتهاد لا عتاب عليه ، كيف ومن القواعد الإسلامية أن المجتهد إذا اجتهد فأخطأ فله أجر واحد وإذا أصاب فله أجران .

إذن فالعتاب والتهديد إنما يوجهان إلى من آثر شيئاً من متاع الحياة ..

الوجـــه الثانى :

لا نسلم أن الرسول صلى الله عليه وسلم خالف الأغلبية ، بل نقول أن الصحابة رأوا ترك الأمر للرسول صلى الله عليه وسلم ، كما تشير إليه بعض الروايات (٢) « فقال ناس يأخذ بقول أبى بكر وقال ناس يأخذ بقول عمـــر » .

وكما تشير إليه حادثة أسر العباس . فقد أسره رجل من الأنصار قال : وقد أوعدته الأنصار أن يقتلوه فبلغ ذلك النبي صلى الله عليه وسلم ، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم : إنى لم أنم الليلة من أجل عمى العباس ، وقد زعمت الأنصار أنهم قاتلوه . فأتى عمر الأنصار فقال لهم : ارسلوا العباس . فقالوا : لا والله لا نرسله . فقال لهم عمر : فإن كان لرسول الله

---

(١) فتح البارى ، جـ ٨ ، ص ٣٢٦ .

(٢) البداية والنهاية للحافظ ابن كثير ، جـ ٣ ، ص ٢٩٦ . رواه الإمام أحمد والترمذى والحاكم من حديث أبى معـــاوية .

صلى الله عليه وسلم . قالوا : فإن كان لرسول الله صلى الله عليه وسلم رضى فخذه » (١) .

فنحن نفهم من هذا أن الصحابة اختلفوا . ثم رأوا ترك الأمر للنبى صلى الله عليه وسلم . أو أن النبى صلى الله عليه وسلم لما رأى اختلافهم رأى أن يجتهد بما يراه الأصلح (٢) .

الوجــه الثالث :

سلمنا أن النبى صلى الله عليه وسلم خالف رأى الأغلبية الذين رأوا قتل الأسرى وأخذ برأى الأقلية التى رأت قبول الفداء .

وأنه لهذا نزلت الآيات تعاتب النبى صلى الله عليه وسلم ، فى أخذه لرأى الأقلية وترك رأى الأكثرية .

فهذا يؤكد الرأى القائل بإلزامية رأى الأغلبية ، ولهذا يقول الشيخ محمود شلتوت (٣) : « فنزلت آيات شديدة العتب على النبى صلى الله عليه وسلم فى أنه لم يأخذ برأى الآخرين » .

الإجــابة :

ويجيب البعض عن هذا الوجه بقولهم :

« حقاً لقد نزلت آيات شديدة العتب على الرسول صلى الله عليه وسلم لعدم أخذه برأى الآخرين ، ولكن ذلك العتب لم يكن لعدم أخذه برأى الأغلبية من أصحابه ، وإنما لأن رأيهم كان الأصلح فى ذلك الحين » (٤) .

---

(١) تفسير ابن كثير ، جـ ٢ ، ص ٣٢٥ ، وقد رواه عن الحاكم فى مستدركه وابن مردويه عن ابن عمر (طبعة بيروت ، دار المعرفة ١٩٦٩) .

(٢) وفى هذا يقول الأستاذ عبد الله أبو عزة : « وأما قضية الأسرى فهى قضية صغيرة كذلك ، وما زال رؤساء الدول حتى يومنا هذا وفى أكثر الأمم تعلقاً بالديمقراطية يصدرون العفو عن السجناء أو الجواسيس أو الأسرى . ومثل هذه القضايا الصغرى يمكن أن ينص فى الدستور الإسلامى على تركها لرئيس الدولة يتصرف بها » . مجلة المجتمع ، العدد ٣٨ ، الكويت ديسمبر سنة ١٩٧٠ .

(٣) الإسلام عقيدة وشريعة ، ص ٤٦٠ .

(٤) الدكتور عبد الحميد متولى ، مبدأ الشورى فى الإسلام ، ص ١٥ .

ويرد على ذلك بالآتى :

١ - نمنع قصر العتب على عدم أخذ النبى صلى الله عليه وسلم بالرأى الأصلح . ونقول كما أن هذا الاحتمال قائم ، فكذا احتمال تركه رأى الأغلبية ، قائم أيضاً . وأمام هذه الاحتمالات لا تستقيم هذه الدعـــوى .

٢ - كيف نحدد الصواب من الخطأ فى مسألة اجتهادية ؟ وكيف نعرف الأصلح من عدمه فى الأمور الاجتهادية ؟ وإذا لم يكن رأى الأغلبية ، هو المعيار والدليل الترجيحى ، فما هو الدليل ؟ وما هو البديل ؟ .

ثالثاً: الأدلة من سنن الخلفاء الراشدين

الخلفاء الراشدون لم يأخذوا برأى الأغلبية فى مواقف كثيرة ، منها :

١ ــ مسألة إنفاذ جيش أسامة (سنة ١١هـ) :

كان الرسول صلى الله عليه وسلم قبل أن ينتقل إلى جوار ربه ، قد أمّر أسامة بن زيد على رأس جيش ووجهه للروم .

وتوفى الرسول صلى الله عليه وسلم ، وكانت بيعة أبى بكر وفتنة الردة ، فرأى جمهور المسلمين تولية رجل أقدم سناً من أسامة ، وكذلك طلبوا منه أن يؤجل إنفاذ الجيش ليواجه به الخطر القريب الذى يهدد المدينة .

ولكنه أبى أشد الإباء قائلا : « استعمله رسول الله وتأمرنى أن أنزعه »(١) وقال : « والله لا أحل عقدة عقدها رسول الله صلى الله عليه وسلم ولو أن الطير تخطفنا والسباع من حول المدينة » (٢) . وفى رواية « ما كنت لأرد أمراً أمر به رسول الله صلى الله عليه وسلم » (٣) .

وفى رواية « ما رددت جيشاً وجهه رسول الله صلى الله عايه وسلم ولا حللت لواء عقده رسول الله صلى الله عليه وسلم » (٤) .

---

(١) تاريخ الرسل والملوك (تاريخ الطبرى) لأبى جعفر محمد بن جرير الطبرى ، دار المعارف ، جـ ٣ ، ص ٢٢٣ وما بعدها .

(٢) البداية والنهاية ، جـ ٦ ، ص ٣٠٤ .

(٣) المصنف : للحافظ عبد الرزاق ، جـ ٥ ، ص ٤٨٢ .

(٤) العواصم من القواصم : القاضى أبى بكر بن العربى ، ت ٥٤٣ بتحقيق محب الدين الخطيب ، الطبعة الثالثة ، سنة ١٣٨٧هـ ، المطبعة السلفية بمصر . ص ٤٥ نقلا عن تاريخ ابن كثير ، جـ ٦ ، ص ٣٠٥ .

وجـــه الاستدلال :

يقول الدكتور حسن هويدى [1] : (وهذا الحادث فى وضوحه وصراحته وأهميته لا يحتاج إلى تعليق ، فهو شاهد بألفاظه وعباراته ، وتشبيهاته على عدم إلزامية الشورى ، وإصرار الخليفة فيه على موقفه الرائع ونظره السديد ورأيه الرشيد .

وليس هنا ما يتعلل به المعارض من زعم التعلق بالنص) .

ويقول الأستاذ محمود بابللى [2] : (إنه قد يقال إنه أعمال لأمر الرسول صلى الله عليه وسلم وإتمام لما بدا به .

فأقول : قد يكون ذلك ، ولكن أبا بكر عندما أصر على إنفاذ ما بدأ به الرسول كان ذلك خلافاً لرأى الأكثرية التى كانت هم كبار الصحابة . وقد كان اعتراضهم فى أول الأمر على إنفاذ جيش أسامة . ثم وقع اعتراضهم على إمرة أسامة لهم .

وهذا الموقف من أبى بكر بعدم اعتماد رأى الأكثرية ومخالفته لهم والأخذ برأيه ورأى الأقلية التى اتبعته ، يؤكد لنا بأن لولى الأمر أن ينفرد برأيه) .

المنـــاقشة :

يناقش الدكتور محمد سليم العوا [3] هذا الاستدلال بقوله : « أما موقف أبى بكر من بعث جيش أسامة ، فالواقع أن أبا بكر إنما كان ينفذ فى ذلك وصية رسول الله صلى الله عليه وسلم ، وقد كان عليه الصلاة والسلام هو الذى جهز جيش أسامة وأشرف على ذلك بنفسه ، ثم منعه من الخروج مرض رسول الله صلى الله عليه وسلم . فكل ما فعله أبو بكر فى هذا الشأن إنما هو تنفيذ أمر رسول الله الذى خرج الجيش قبل موته من المدينة فعلا ».

---

(١) فى كتابه : الشورى فى الإسلام ، ص ١٨ .
(٢) فى كتابه : الشورى فى الإسلام ، ص ٩٧ - ١٠٠ .
(٣) فى النظام السياسى للدولة الإسلامية ، المرجع السابق ، ص ١١٤ .

ثم رأى قائده أن يقيم — حين اشتد مرض رسول الله — على مقربة منها ليروا ما يكون من أمر هذا المرض » (١) .

ويضيف الأستاذ عبد الله أبو عزة (٢) : (وهكذا تبين لنا بما لا يدع مجالا للشك أن الزعم بأن أبا بكر استبد برأيه فى قضية إنفاذ جيش أسامة زعم باطل . صحيح أن أبا بكر قاوم اعتراضهم بشدة ولكنه ذكرهم بالشورى ، وحضهم على التشاور — كما فى رواية الحافظ ابن عساكر (٣) — وأكد أنهم لن يجتمعوا على ضلالة ، وبين لهم حجته بعدم جواز نقض أمر الرسول وسنته فاقتنعوا بحجته وانقادوا لرأيه ، وحينئذ فقط بعث جيش أسامة .

لقد توهم أنصار « الحكم الفردى » (٤) أن الشورى لا تستلزم النقاش الجاد والتمسك بالرأى والدفاع عنه بقوة ما لم يتبين الدليل ، وهل يتبلور الرأى إلا بالنقاش الجاد ، وهل نسوا أن الناس يجادلون الله يوم القيامة دفاعاً عن أنفسهم ومواقفهم) .

وبهذا يتبين ، أن استدلال الدكتور حسن هويدى مردود بأنه قد وجد النص الصحيح وأن استدلال الأستاذ محمود بابللى مردود بأن أبا بكر رضى الله عنه خالف الأكثرية فى أمر رأى أنه لا يخضع للنقاش والشورى . وأقنعهم بذلك ، فلم تدم مخالفتهم له وأصبحت الأغلبية المعارضة مؤيدة له فهو لم يخالف رأى الأغلبية فى النهاية ، وإن بدا أنه كذلك فى البداية .

---

(١) فى النظام السياسى للدولة الإسلامية ، ص ١١٤ ، نقلا عن سيرة ابن هشام ، جـ ٢ ، ص ٣٦٥ . ويضيف : أن الاعتراض على إمرة أسامة حدث فى زمن النبى صلى الله عليه وسلم لا فى عهد أبى بكر ويستند إلى سيرة ابن هشام ، جـ ٢ ، ص ٣٦٩ .

ونقول : أنه لا مانع من تجدد الاعتراض فى زمن أبى بكر ، كما فى رواية ابن كثير ، البداية والنهاية ، جـ ٦ ، ص ٣٠٤ : « قال بعض الأنصار لعمر قل له فليؤمر علينا غير أسامة فلما ذكر له ذلك قال ثكلتك أمك يا ابن الخطاب . أؤمر غير أمير رسول الله صلى الله عليه وسلم .

(٢) مجلة المجتمع ، العدد ٣٨ ، ديسمبر ١٩٧٠ ، ص ٢٤ مقال (الشورى أم الاستبداد؟)

(٣) ونص الرواية : « أنكم قد علمتم أنه قد كان لكم فى المشورة فيما لم يمض بينكم فيه سنة ولم ينزل عليكم به كتاب ، وقد أشرتم وسأشير عليكم فانظروا أرشد ذلك فاتمروا به فإن الله لن يجمعكم على ضلالة » . تاريخ دمشق ، المجلدة الأولى ، ص ٤٣٣ ، ٤٣٤ . والطبعة المهذبة ، جـ ١ ، ص ١١٩ .

(٤) لنا تحفظ على هذا المصطلح . . لأن المعارضين الذين لا يرون إلزامية الشورى ليسوا بالضرورة أنصار الحكم الفردى .

٣ ـ قتال أهل الردة ومانعي الزكاة :

لما أنفذ جيش أسامة ، جعلت وفود القبائل تقدم المدينة ، يقرون بالصلاة ويمتنعون عن أداء الزكاة . ومنهم من احتج بقوله تعالى : ﴿ خذ من أموالهم صدقة تطهرهم وتزكيهم بها وصل عليهم ، إن صلاتك سكن لهم والله سميع عليم ﴾ (١) . قالوا : فلسنا ندفع زكاتنا إلا إلى من صلاته سكن لنا . وقد تكلم الصحابة مع الصديق فى أن يتركهم وما هم عليه من منع الزكاة ويتألفهم حتى يتمكن الإيمان فى قلوبهم ثم هم بعد ذلك يزكون ، فامتنع الصديق من ذلك وأباه .

وقد روى الجماعة فى كتبهم سوى ابن ماجة ، عن أبى هريرة قال لأبى بكر : علام تقاتل الناس وقد قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : « أمرت أن أقاتل حتى يشهدوا أن لا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله ، فإذا قالوها عصموا منى دماءهم وأموالهم إلا بحقها ؟ » . فقال أبو بكر : « والله لو منعونى عناقاً — وفى رواية عقالا — كانوا يؤدونه إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم لأقاتلنهم على منعها . إن الزكاة حق المال ، والله لأقاتلن من فرق بين الصلاة والزكاة » . فقال عمر : « فما هو إلا أن رأيت الله قد شرح صدر أبى بكر للقتال ، فعرفت أنه الحق » (٢) .

وقد أورد الإمام البخارى الحديث مختصراً ، وأورده الإمام مسلم بنصه تقريباً ، وورد فى مسند الإمام أحمد ست مرات ، وورد خبر الحادثة عند معظم المؤرخين (٣)

---

(١) الآية ١٠٣ من سورة التوبة .

(٢) العواصم من القواصم ، ص ٤٦ نقلا عن مسند الإمام أحمد (جـ ١ ، رقم ٦٧ ، ١١٧ ، ٢٣٩ ط ٢) . والبداية والنهاية (جـ ٦ ، ص ٣١٢) .

(٣) راجع مقال : الشورى أم الاستبداد ؟ للأستاذ عبد الله أبو عزة ، مجلة المجتمع ، العدد ٣٨ حيث أحصى المصادر التى أوردت الحادثة ، ومنها : (صحيح البخارى بشرح الكرمانى جـ ٧ ، ص ١٧٣ ، باب الزكاة) ، (صحيح مسلم بشرح النووى ، القاهرة ١٩٢٩ م ـ جـ ١ ، ص ٢٠٠) . (مسند الإمام أحمد بتحقيق أحمد محمد شاكر ، الأحاديث رقم ٦٧ ، ١١٧ ، ٢٣٨ ، ٢٣٩ ، ٣٣٤ ، ٣٣٥) . (الكامل لابن الأثير ، جـ ٢ ، ص ١٤٣) . (البداية والنهاية ، جـ ٦ ، ص ٢١٣) . و (تاريخ الإسلام للحافظ الذهبى ، جـ ١ ، ص ٣٤٩) .

وذكر البخارى (١) — أيضاً — « فلم يلتفت أبو بكر إلى مشورة إذ كان عنده حكم رسول الله صلى الله عليه وسلم فى الذين فرقوا بين الصلاة والزكاة وأرادوا تبديل الدين وأحكامه ، وقد قال النبى صلى الله عليه وسلم : من بدل دينه فاقتلوه » .

ويذكر القاضى أبو بكر بن العربى المتوفى ٥٤٣هـ ، أنه قيل لأبى بكر ومع من تقاتلهم ؟ قال : وحدى حتى تنفرد سالفتى (٢) .

وجـــة الاستدلال :

وفى هذا يقول البعض (٣) : « فابصر انفراد الخليفة برأيه واسمع جلجلة العزم على الحرب وإصراره على القتال بمخالفة الجميع ، منفرداً ، بقوله : وحدى حتى تنفرد سالفتى . فهل يقدم على مثل هذا رجل يظن أن الشورى تلزمه وتقيده ؟ » .

فأبو بكر رضى الله عنه خالف الأغلبية ولم يأخذ برأيهم فى عدم قتال مانعى الزكاة . بل وصمم على القتال ولو منفرداً .

المنـــاقشة :

ويناقش هذا الاستدلال ، من وجهين :

الوجـــه الأول :

بالنسبة للرواية التى اعتمد عليها القائل بعدم إلزامية الشورى ، وهى : « قيل : ومع من تقاتلهم ؟ قال : وحدى حتى تنفرد سالفتى » .
يلاحظ الآتى :

(أ) هذه « الرواية » لم أجدها عند البخارى ولا عند مسلم ولا الإمام أحمد ؛ ولم أجدها إلا عند القاضى ابن العربى ، وكأنه تفرد بها ، ولم يذكر — رحمه الله — مستنده .

---

(١) فتح البارى ، ج ١٧ ، ص ١٠٦ .
(٢) العواصم من القواصم ، ص ٤٧ .
(٣) د. حسن هويدى ، المرجع السابق ، ص ١٤ — ١٥

(ب) ومن ناحية أخرى ، فلا يعقل أن يحاربهم ، أبو بكر ، رضى الله عنه ، وحده ، إذا لم يقتنع الصحابة برأيه ، ويوافقوه على محاربة المرتدين .

(ح) الرواية — إذا صحت — محمولة على شدة اقتناع أبى بكر رضى الله عنه برأيه وإيمانه بأنه على الحق ، وتفانيه فى تنفيذ ما أمر الله به لشعوره بالمسئولية الدقيقة . .

الوجـــه الثانى :

وهو أن الأمر هنا كان تطبيقاً لنص صريح ، بدليل قول أبى بكر واستشهاده بالحديث ﴿ فإذا قالوها عصموا منى دماءهم وأموالهم إلا بحقها ﴾ وقوله ﴿ إن الزكاة حق المال ﴾ فهو إذن يطبق نصاً . فيخرج الموضوع عن دائرة الشورى ، لأن القضايا التى تتصل بالاجتهاد والمصالح هى التى تعرض على الشورى أما الزكاة ، فقد كانت من المسائل التى نصت عليها الشريعـــة (١) .

الجواب عن الوجه الثانى :

ويجيب البعض عن هذا الوجه ، بعدم التسليم بأن هناك نصاً ، فيقول(٢) : « وإن قال قائل : أن أبا بكر كان يصدر عن نص وليس عن رأى ، فلا عجب إن تمسك برأيه ورجع الصحابة إليه ، قلنا إن ذلك غير سديد فالنص الذى يعنيه القائل هو قول الرسول صلى الله عليه وسلم : (أمرت أن أقاتل الناس حتى يشهدوا أن لا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله ، فإذا قالوها عصموا منى دماءهم وأموالهم إلا بحقها) . رواه أبو داود والشيخان .

وهذا النص إن كان يستند إليه أبو بكر فقد كان يجادل به عمر رضى الله عنهما وكل يحسب أن النص بجانبه .

إذن فالنص يحتمل وجهين وكل فريق يتمسك بوجه ويقدّر أن الحق معه ، والنص إذا احتمل وجوها كان مجالا للاجتهاد والاستنباط ومسلكاً

---

(١) البعث الإسلامى ، المرجع السابق ، ج ١ ، ص ١٤ .

(٢) د. حسن هويدى ، المرجع السابق ، ص ١٦ — ١٧ .

للشورى ولا يحول دونها كما تحول النصوص القطعية ، إذن لم تكن القضية قضية نص قطعى ، ولو كان ذلك لما اختلف الصحابة ولكان موقفهم واحداً من أول الأمر ، ولكن ظهر الحق لأبى بكر رضى الله عنه من النص المذكور ومن غيره ، فاستعمل حقه الذى شرعه له الإسلام بالإصرار على القتال ولو خالفه الجميع ، فالتعلل بالنص وبالمحاورة بين الصحابة محاولات فاشلة لا تثبت للتحقيق ... »

الرد على الجــواب :

ويرد هذا الجواب بالآتى :

(أ) لا نسلم بعدم وجود النص القطعى ، بل نقول : لقد وجد النص القطعى فى قول أبى بكر رضى الله عنه لعمر — كما فى بعض الروايات — (وقد سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول : أمرت أن أقاتل الناس على ثلاث ، شهادة أن لا إله إلا الله ، وإقام الصلاة ، وإيتاء الزكاة) يؤيده الحديث الصحيح — فى البخارى ومسلم — والذى قاله عبد الله بن عمر عن النبى صلى الله عليه وسلم (أمرت أن أقاتل الناس حتى يشهدوا أن لا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله ، ويقيموا الصلاة ويؤتوا الزكاة فإن فعلوا ذلك عصموا منى دماءهم وأموالهم إلا بحقها وحسابهم على الله) .

وقد فصل هذا الحديث والذى [1] قبله ، الإجمال الذى يبدو فى حديث (أمرت أن أقاتل الناس حتى يشهدوا أن لا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله ، فإذا قالوها عصموا منى دماءهم وأموالهم إلا بحقها) فأصبحت كلمة (إلا بحقها) قطعية فى الدلالة .

ويؤيد هذا أن أبا بكر بين لهم أنه لا فرق بين الصلاة والزكاة وأن الزكاة أخت الصلاة ، وكيف لا يكون قطعياً والقرآن يقرن بينهما ويأمر

---

(١) يضيف الأستاذ أمين أحسن الإصلاحى (.مجلة البعث الإسلامى ، المجلد ١٤ ، العدد ١ ، ص ٢٢) : « ولا شك أن للحديث الذى رواه أبو بكر الصديق رضى الله عنه نفسه سماعاً عن النبى صلى الله عليه وسلم أهمية كبرى فى أعين الناس » . وراجع : الشورى فى ظل نظام الحكم الإسلامى للأستاذ عبد الرحمن عبد الخالق ، ص ١٠٢ .

بهما معاً دائماً . وأمام هذه الحجج وأمام هذا النص القاطع لم يبق أمام الصحابة إلا التسليم به .

وأما القول (لو كان هناك نص قطعي لما اختلف الصحابة ، ولكان موقفهم واحداً من أول الأمر) .

فنرد عليه بقولنا : إن الصحابة اختلفوا مع أبي بكر لعدم وضوح النص القطعي عندهم ، أو عدم معرفتهم به ، أو نسيانهم له حتى ذكرهم به أبو بكر رضي الله عنه .

أو أنهم اهتموا بصدر الحديث الذي استشهدوا به وهو (أمرت أن أقاتل الناس حتى يشهدوا أن لا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله ..) وفاتهم كلمة (إلا بحقها) . فهم اكتفوا بالإيمان والصلاة منهم ورأوا أنه لا ضير إذا ما تساهلوا في دفع الزكاة فترة . وأنهم سيؤدون الزكاة بعد ذلك .

ولكن أبا بكر وضح الأمر ، وبين أن الزكاة كالصلاة وأنه لا تساهل فيها وأيد أقواله بالنصوص القاطعة . . ولماذا نستغرب هذا ، وأبو بكر رضي الله عنه — هو نفسه — في أعقاب انتقال النبي صلى الله عليه وسلم إلى الرفيق الأعلى يذكر عمر والصحابة بالآية الكريمة : ﴿ وما محمد إلا رسول قد خلت من قبله الرسل . أفإن مات أو قتل انقلبتم على أعقابكم . ومن ينقلب على عقبيه فلن يضر الله شيئاً ، وسيجزي الله الشاكرين ﴾ الآية ١٤٤ من سورة آل عمران .

فاختلاف الصحابة لخفاء النص القطعي في بداية الأمر شيء طبيعي ، ورجوعهم للحق في النهاية دليل تسليمهم بهذا النص . . ويؤيد هذا الفهم قول عمر رضي الله عنه : « فوالله ما هو إلا أن قد شرح الله صدر أبي بكر رضي الله عنه ، فعرفت أنه الحق » . وفي رواية : « قال أبو رجاء العطاردي : رأيت الناس مجتمعين وعمر يقبل رأس أبي بكر ويقول : أنا فداؤك ، لولا أنت هلكنا » [1] .

(ب) وإن سلمنا — جدلا — بعدم وجود النص القطعي ، وأن النص الذي استشهد به الصحابة يحتمل عدة أوجه قابلة للاجتهاد والنقاش ، وأن الصحابة وافقوا أبا بكر رضي الله عنه في وجهة نظره

---

(١) الرواية نقلا عن مجلة البحث الإسلامي ص ٢٢ المجلد ١٠٤ العدد ١

فما الذى جعل الصحابة يتراجعون عن رأيهم إلى رأى أبى بكر ؟ وهل هم تراجعوا عن اقتناع بأدلة أبى بكر وحججه أم تم ذلك عن غير اقتنـــاع ؟ .

فإذا قيل أنهم تراجعوا عن رأيهم اقتناعاً بوجوب الطاعة للإمام فقط — وإن خالف رأيهم — لكان الصحابة آثمين حيث أنهم أطاعوا أبا بكر الصديق رضى الله عنه — وهم يرون أن المرتدين لا يجوز قتالهم لأنهم مسلمون — ولأنهم أطاعوا أميرهم فى معصية عظيمة وهى قتل أناس مسلمين لا يجوز قتـــالهم (١) .

وإذا قيل : بل عن اقتناع بأدلة أبى بكر وحججه ، قلنا إذن سقطت دعواكم بعدم إلزامية الشورى .

ويجيب أصحاب الرأى الذى نعارضه قائلين (٢) :

(إن العبرة باستعمال الحق أول الأمر ، إذ لو لم يكن ذلك سائغاً له شرعاً ، لما أقدم عليه ولا حدث نفسه به ، أما أن يرجع الناس إلى رأيه بعد ذلك ويلوح لهم الصواب ، فذلك موضوع آخر ، فلسنا نقول أن باب الهدى سيبقى مغلقاً على المسلمين إلى آخر الحرب ، ولكن الذى نراه واضحاً ورآه الأئمة الفقهاء هو انفراد الخليفة برأيه وعدم التزامه الشورى أمر رآه حقاً ورأى سواه باطلا ، ورجوع الناس إلى رأيه بعد ذلك من فضل الله عليه وعلى الناس ولم يكن معلقاً تنفيذ رأيه على موافقتهم ، فتعلق المعترض بذلك لا طائلة تحته) .

ونرد على هذا الجواب بقولنا :

إن من حق الخليفة أن يدلى برأيه المخالف للجميع ، وأن يسنده بما يراه من حجج وبراهين ، وأن ذلك سائغ له شرعاً وعقلا . . بل وله أن يقول إننى سأنفذ الأمر ولو اقتضى ذلك أن أنفذه لوحدى .

كل هذا لا خلاف فيه ، وليس من موضع النزاع ، فلذلك نقول

---

(١) عبد الرحمن عبد الخالق ، المرجع السابق ، ص ١٠٢ .

(٢) د. حسن هويدى ، المرجع السابق ، ص ١٦ .

إن قول المعترض : (إذ لو لم يكن ذلك سائغاً له شرعاً لما أقدم عليه ولا حدث نفسه به) . نقول بل له كل ذلك فله أن يخالفهم ويبقى على رأيه ويصر عليه ويستعمل كل أساليب الإقناع الممكنة والمشروعة حتى يقنع المخالفين له فى الرأى . فالشورى تقضى بذلك وتحتم النقاش الحر ، وهل يتبلور الرأى إلا بالنقاش الجاد والدفاع عن الرأى بقوة ؟ .

ولكن لا حق له شرعاً – فى النهاية – أن يستبد برأيه ، مع إصرار الأغلبية على مخالفته . وهذا هو موضع النزاع بيننا وبين الرأى المخالف . . إن الخليفة إذا لم يستطع – فى النهاية – إقناع مخالفيه وهم أغلبية ، فلا حق له شرعاً فى تنفيذ رأيه . بل يجب عليه أن ينفذ رأى الأغلبية – مع عدم اقتناع الخليفة برأيهم وتمسكه هو وبقائه على رأيه – ولذلك فإن تنفيذ أبى بكر لرأيه إنما كان معلقاً على موافقتهم له فى النهاية . . وحيث أنه لم يتحقق فى هذا المثال المخالفة حتى النهاية وأن الصحابة رجعوا إلى رأى أبى بكر اقتناعاً وإيماناً بدليله فقد سقط الاستدلال به ولم يصح أن يكون دليلا على عدم إلزامية الشورى كما هى الدعوى .

وهذا مع التسليم – جدلا – بعدم وجود النص القطعى . . وإلا فقد كان يكفينا أن نقول من البداية أن فى الأمر نصاً قطعياً وأنه لا مشورة مع نص ، والنص قاض بأن الزكاة من حق المال كما فى الحديث « إلا بحقها » (١)

٣ – قسمة أرض السواد :

عندما تم فتح العراق للمسلمين فى عهد عمر بن الخطاب ، طلب منه

---

(١) ويوضح الشيخ محمد الغزالى (الإسلام والاستبداد السياسى) ، ص ٥٧ هذا الأمر ، بقوله : « وربما استشهد بعضهم بموقف أبى بكر فى حرب الردة واعتراض بعض الصحابة له فى قتاله من نطق بالشهادتين ... وهذا استشهاد يرد فى غير موضعه ، فقصة أبى بكر مع المرتدين ومانعى الزكاة "لا" تعنى إلا أنه عرف الحق قبل عمر ثم ما لبث أن أقنع به صاحبه فأيد وجهه واتفقا جميعاً على تنفيذه » .

ويضيف الأستاذ عبد الرحمن عبد الخالق (الشورى فى ظل نظام الحكم الإسلامى) ص ١٠١ : (الزعم بأن أبا بكر ألزم المسلمين برأيه فى حرب المرتدين باطل كل البطلان لأن أبا بكر لم يلزم المسلمين بشىء على غير إرادتهم ، ولكنه رأى قتال مانعى الزكاة وإن صلوا ، وخالفه فى هذا جمهور المسلمين فناقشهم وأقنعهم بأن الزكاة أخت الصلاة ومن منع الزكاة كن منع الصلاة) .

قادة الجيش وعامته أن يقسم بينهم الأراضى المفتوحة والمعروفة باسم سواد العراق ، باعتبار أن الغنائم هى للفاتحين استثناء الخمس المخصص منهـا والواردة فى هذه الآية :

﴿ واعلموا أنما غنمتم من شيء فإن لله خمسه وللرسول ولذى القربى واليتامى والمساكين وابن السبيل ﴾ (١) غير أن عمر بحصافة رأيه وبعد نظره وجد المصلحة فى عدم تقسيم هذه الأرض والإبقاء عليها بيد أصحابها ليتمكنوا من استثمارها ودفع ما عليها للمسلمين ليكون ذلك مدداً مادياً مستمراً ، لأنه قدر أنه لو قسم الأرض كما طلبوا منه لما تمكن هؤلاء الجند من استثمارها ولضاعت عليهم غلتها ، وغلة مثيلاتها من الأراضى المفتوحة ، ولغير ذلك من الأسباب الجوهرية التى أوضحها لمعارضيه ، مما حملهم على رأيه بالنتيجة بموافقة بعض الصحابة له وكانوا قلة يومئذ .

وكان فى رأيه أيضاً عين الحكمة والصواب لما تحقق من نفع لمسه المعارضون أنفسهم فى تالى أيامهم .

ومن هذا المثال يستنتج البعض (٢) أن ولى الأمر غير ملزم برأى الأكثرية ، وله أن ينفرد برأيه إن تحققت له الحكمة فى ذلك ، لأن المظنون والمرجح فى ولى الأمر أن يكون همه فى صالح المسلمين ، والقياس يجب أن يكون على هذا الأساس .

المنـــاقشة :

ويناقش هذا الاستنتاج بثلاثة وجوه :

الوجـــه الأول :

إن الروايات تجمع على أن عمر رضى الله عنه لم ينفرد برأيه عندما نفذ ما رآه من عدم تقسيم أرض السواد ، وأن أغلبية الصحابة وافقته على رأيه ، بعد أن أقنعهم بالأدلة التى عرضها ، وبعد أن شكل لجنة من كبار الأنصار

---

(١) من الآية ٤١ من سورة الأنفال .

(٢) الأستاذ محمود بابللى – الشورى فى الإسلام – ص ١٠١ ، ١٠٥ . والمثال منقول من كتـــابه .

وذلك بإشارة من الصحابة أنفسهم وقررت اللجنة بالإجماع تأييد رأى عمر رضى الله عنه من أن الغنائم التى وردت فى الآية يقصد بها المنقول من الأموال ويخرج منها الأرض ومن عليها .

فمخالفة الصحابة لم تستمر حتى النهاية ، بل حصل الاقتناع وعلى هذا فلم يتحقق فى هذا المثال شرط (المخالفة حتى النهاية) وما دامت الأكثرية تراجعت واقتنعت — لسبب أو لآخر — برأى الأقلية فلا يقال حينئذ أن الخليفة انفرد بتنفيذ رأيه مع مخالفة الأغلبية (١) .

الوجــه الثانى :

فى بعض الروايات أن الصحابة هم الذين أشاروا على عمر رضى الله عنه بعدم قسمة أراضى السواد وأن عمر رضى الله عنه كان قد عزم على القسمة ، فلما شاورهم عدل عن رأيه (٢) .

---

(١) يراجع فى تفصيل هذا الموضوع : (الخراج) للقاضي أبي يوسف يعقوب بن إبراهيم الطبعة ٤ ، سنة ١٣٩٢هـ ، ص ٢٦ .

— عمر بن الخطاب : د. سليمان محمد الطماوى ، ص ١١١ وما بعدها . وراجع : فى النظام السياسى للدولة الإسلامية : د. محمد سليم العوا ، ص ١١٦ قوله : (إن عمر قد استشار الصحابة فأشار عامتهم بقسمتها كما قسمت خيبر . وأشار على ومعاذ بعدم القسمة فاقتنع عمر برأيهما وبدأ يشاور فى المسألة حتى أقنع المسلمين برأيه . . وما أشبه موقف عمر — فى هذه القضية — بموقف أبى بكر فى قضية حرب المرتدين — فكل منهما رأى رأياً لم توافقه عليه أغلبية الصحابة ، وكل منهما لم يزل بأصحابه حتى أقنعهم برأيه . . وكلاهما قد التزم بعد الشورى بما انتهت إليه ولم يخالفها إلى رأيه الشخصى) . وأشار فى الهامش فى تفصيل هذه المسألة إلى — الأموال — لأبى عبيد ، القاهرة ١٩٦٩ ، جـ ١ ، ص ٨٣ . وتعليل الأحكام للشيخ محمد مصطفى شلبى ، ص ٥١-٥٢ حيث أورد مختلف الروايات عن مشاورة عمر وموافقة الصحابة له فى النهاية على رأيه فى عدم قسمة الأرض .

(٢) يراجع للأستاذ عبد الله أبو عزة ، مجلة المجتمع ، الكويت ، العدد ٣٨ ، ص ٢٥ حيث نقل عن الخطيب البغدادى ، ت ٤٦٧ ، تاريخ بغداد ، مجلد ١ ، ص ٨ ما نصه : (عزم عمر أن يقسم السواد . . فاستشار عمر أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم ، فقالوا : الناس نابية ولا يبقى لمن بعدهم شيء ، فتركها) .

ونقل عن فتوح البلدان للبلاذرى المتوفى ٢٧٩هـ ، ط القاهرة ١٩٥٩ ، ص ٢٢٦ ما نصه : (فشاور أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم فى ذلك ، فقال على : دعهم يكونوا مادة للمسلمين) ونقل عن الأحكام السلطانية ، لأبى يعلى الفراء ، ت ٤٥٨ ، ط ١٩٦٦ ، ص ٢٠٤ ، عن الإمام أحمد ، مثل ذلك .

الوجـــه الثالث :

وفى رواية أخرى ذكرها الماوردى أن عمر رضى الله عنه قسم أرض السواد كما طلب الصحابة ولكنه رضى الله عنه استنزلهم ، وعوضهم بمال . وهذا نص ما ذكره الماوردى « والظاهر من مذهب الشافعى رحمه الله فى السواد أنه فتح عنوة واقتسمه الغانمون ملكاً ثم استنزلهم عمر رضى الله عنه فنزلوا إلا طائفة استطاب نفوسهم بمال وعاوضهم به عن حقوقهم منه ، فلما خلص للمسلمين ضرب عمر رضى الله عنه عليه خراجا » (١) .

فلم يتحقق فى أى من هذه الروايات مخالفة عمر رضى الله عنه للأغلبية .

٤ ــ مقاسمة عمر رضى الله عنه أموال الولاة :

يقول الدكتور حسن هويدى : (٢)

(وقد قاسم عمر رضى الله عنه ولاته نصف أموالهم وهم كبار الصحابة كأبى هريرة وعمرو بن العاص وابن عباس (٣) وسعد بن أبى وقاص ، بغير شورى ، ولو كان يعتقد بإلزامية الشورى لما جاز له أن يتصرف هذا التصرف فى أموال المسلمين دون أن يجمع له أهل الحل والعقد ويصدر عن رأيهم) .

المنـــاقشة :

ويناقش هذا الاستدلال بالآتى :

(أ) أن الشورى فى القضايا العامة حق من حقوق الأمة ، ولكن هذا لا يمنع أن تكون هناك مسائل خاصة يبت فيها رئيس الدولة حسب تقديره الخاص غير أن المصلحة تقضى أن تكون مثل هذه القضايا محدودة .

فإلزامية الشورى لا تعنى أن كل الأمور ــ صغيرها وكبيرها ــ ستعرض

(١) الأحكام السلطانية ، الماوردى المتوفى ٤٥٠هـ ، ص ١٧٤ .

(٢) الدكتور حسن هويدى ، الشورى فى الإسلام ، ص ١٨ .

(٣) الصحيح أن عمر رضى الله عنه لم يستعمل أحداً من آل رسول الله صلى الله عليه وسلم لحكمة جليلة رآها . راجع : عمر بن الخطاب للدكتور سليمان محمد الطماوى ، ص ٢٧٢ .

على أهل الشورى وإلا تعطلت أمور الحكم . فلا بد من قدر من المرونة حتى يستطيع الحاكم بها من سرعة التصرف واتخاذ القرارات المناسبة . وهذا شيء متفق عليه حتى فى أعرق الأمم الديمقراطية .

(ب) أن عمر رضى الله عنه كان له أسلوبه الخاص فى تولية العمال ومحاسبتهم ، فمن ذلك أنه إذا استعمل عاملا أحصى ماله ، ثم نظر فيما زاد من أمواله بعد الولاية فإذا شك فى أن تلك الزيادة لم تأت بطريق سليم ، صادرها كلها أو نصفها بحسب الأحوال .

ولأجل هذا كان يأمر الولاة — إذا عادوا إلى المدينة — أن يدخلوها نهاراً ، ولا يدخلوا ليلا كيلا يحجبوا شيئاً من الأموال . . والذى لا شك فيه أن تلك المقاسمة لم يكن سببها مخالفة لشريعة الله ، وإلا لكان لعمر مع المخالف شأن آخر ، ولكنها كانت ترجع إلى مظنة الكسب الحرام بغير قصد ، كمجاملة الرعية للوالى ، أو استفادة الوالى من منصبه فى تيسير أموره . ولقد طبق عمر رضى الله عنه هذا المبدأ (من أين لك هذا) أولا على نفسه وعلى أولاده وعلى أزواجه . فهل يتردد الولاة بعد ذلك فى إطاعة أوامره حين يريد أن يطهر أموالهم ويجنبهم محاسبة أحكم الحاكمين ؟ .

ومن شروطه مع الولاة أيضاً : أن يكتب له كتاباً ويشهد عليه رهطاً من المهاجرين والأنصار ، بألا يظلم أحداً فى جسده ولا فى ماله ولا يستغل منصبه لفائدة أو مصلحة له أو لمن يلوذ به . . وكان يشترط عليه أربعة أمور : ألا يركب الوالى برذوناً ، ولا يلبس ثوباً رقيقاً ، ولا يأكل نقياً ، ولا يغلق بابه دون حوائج الناس .

ولذلك كان يبعث عليهم عيوناً تأتيه بأخبارهم أولا بأول (1) .

وهؤلاء العمال إنما قبلوا هذه الشروط حينما تولوا هذا الأمر ، وقبلوا المحاسبة على أساسها فلا مجال للشورى إذن . . فهو عقد خاص بين الوالى وعامله لا يدخل فى ميدان الشورى لا من بعيد ولا من قريب ، والاستدلال به على عدم إلزامية الشورى ، استدلال فى غير موضعه .

---

(1) الدكتور سليمان الطماوى : عمر بن الخطاب ، ص ٨٨ ، ٢٧٦ بتصرف .

٥ – حق الخليفة فى الاستخلاف يدل على عدم إلزامية الشورى :

وفى هذا يقول الدكتور حسن هويدى : « إن من اعتقد بإلزامية الشورى لا يملك حق تعيين عمر ولا حصر الخلافة فى ستة نفر . ولو تعلل بعض الناس بأن كلا من الخليفتين قد شاور الصحابة فى الأمر ، ذلك أن المشاورة لا تعطى حق إبرام الأمر سالفاً ، ما لم تكن أصوات الأكثرية هى التى تنادى بخلافة عمر أو عثمان عند من يظن إلزامية الشورى ، بل إن لفظ الاستخلاف من قبل أبى بكر رضى الله عنه ورد صريحاً . . وقد ألح المهاجرون على عمر رضى الله عنه أن يستخلف فقال « إن استخلف فقد استخلف من هو خير منى ، وإن أترك فقد ترك من هو خير منى » فانظر إلى إلحاح المهاجرين عليه أن يستخلف ولم يقولوا له ليس هذا لك بحق ، إنما هو حق الشورى وأن الشورى ملزمة ، وانظر إلى قوله : « فقد استخلف من هو خير منى يريد بذلك أبا بكر رضى الله عنه ، فقد أسند إليه الاستخلاف ولم يسنده إلى الشورى الملزمة وكيف يملك حق الاستخلاف من يدور فى خلده أن الأمر مرتبط بالشورى الملزمة » (١) .

المناقشة :

ولا يسلم أصحاب الرأى الذى يقول بإلزامية الشورى بهذه النظرة للخلافة . فقد تبين لدى جمهور الباحثين المعاصرين ، من دراسة الوقائع التى تمت بها تولية كل من الخلفاء الراشدين الأربعة دراسة تحليلية ، أن تولية الخليفة لا تتم إلا بالبيعة عن رضا واختيار ، وأن عهد الخليفة السابق ليس إلا ترشيحاً لمن يراه أهلا للخلافة ، وذلك بعد استشارة أهل الحل والعقد – فإن وافقت الأمة على ترشيحه بايعوه ، وإلا كان لهم أن يبايعوا غيره . . وهذا الترشيح يملكه الخليفة القائم كما يملكه كل واحد من

---

(١) الشورى فى الإسلام ، ص ٢٠ . ويلاحظ أن هذا الدليل مبنى على وجود أغلبية معارضة لحق الخليفة فى الاستخلاف ، ومن هنا يكون إيراد هذا الدليل فى هذا المبحث مقبولا .

المسلمين . وهذا وذاك ما كان يفهمه الصحابة . . وما كانوا يطبقونه فى أعلى منصب فى الدولة (١) .

وفى ذلك يقول الدكتور محمد ضياء الدين الريس :

(أجمع مجتهدو الفرق الإسلامية ، كلها — ما عدا الشيعة — على أن طريق ثبوت الإمامة هو الاختيار والاتفاق ، أى لا النص والتعيين . وليس لثبوت الإمامة إلا هذان الطريقان ، فإذا بطل أحدهما لم يبق إلا الآخـــر) (٢) .

وصحيح أن الفقهاء عبروا بكلمة (عقد) و (تنعقد الإمامة أو يعقدها رجل واحد) فهم عبروا بكلمة (عقد) بدل الترشيح ولكن هذا لا يدل على أنه ليس ترشيحاً لأن الموجب الأول لعقد الإمامة إنما هو الأمة ، كوحدة متضامنة ذات ذاتية مستقلة ، وأن الإمامة نيابة عن المسلمين .

ولما كان من طبيعة الفرض الكفائى أنه لا يمكن أن يقوم به كل أفراد الأمة فى وقت واحد — والإمامة أحد الفروض الكفائية — فكر علماء الشريعة الإسلامية فى فكرة (الاكتفاء) وفكرة (الإنابة) . . فيكفى فى حالة الإمام أو يمكن أن يكتفى بأن يوكل أمر اختيار الإمام ، أو على الأقل إتمام العقد معه ، لعدد معين تتوفر فيهم شروط خاصة . وهذه بعينها هى الفكرة التى تتداول فى أبحاث علوم السياسة الحديثة وهى التى يسمونها « التمثيل » وهذه الفكرة هى الأساس لما تصوره الفقهاء من وجود هيئة خاصة أطلقوا عليها اسم (أهل الحل والعقد) (٣) .

وفى شرح قول الفقهاء « أن عقد الإمامة يصح أن يعقده واحد » يقول الدكتور محمد ضياء الدين الريس :

« فأهل السنة ما كانوا ليقولوا أن عقد الإمامة يصح أن يعقده واحد إلا إذا كانوا يفترضون أن المسلم به ، والمفهوم بداهة ، أن هذا الواحد

---

(١) نظام الحكم فى الإسلام ، د. محمد يوسف موسى ، ط ٢ ، سنة ٦٣ ، دار الكاتب العربى ، ص ١١٩ .

(٢) النظريات السياسية الإسلامية ، ص ٢١٢ .

(٣) الدكتور محمد ضياء الدين الريس ، المرجع السابق ، ص ٢٢٠ ، ٢٢٢ .

لا يمثل نفسه فقط ، ولا يعبر عن رأيه ، وإنما يمثل رأى الأمة أو أهل الحل والعقد جميعاً ، ويعبر عن آرائهم . فهم لا يقصدون أن هذا الواحد بذاته — ومثلهم أيضاً من يجوز انعقاد الإمامة بعدد قليل — أن هذا العدد بذاته ليس هو الذى يقرر بإرادته صحة العقد ، وإنما هم يفهمون أن هذا العدد يمثل للإرادة العامة ، أو لرأى الأكثرية .

فكأن المسألة ليست إلا حالة تمثيل أو تفويض (١) .

ويدل أيضاً على أن الاستخلاف إنما هو ترشيح وليس أمراً ملزماً ، أنه لو كان أمراً ملزماً لما كان فى حاجة للبيعة العامة ثانية بعد البيعة الخاصة ولأعلن هذا العقد الملزم واكتفى به ، وبدليل قول الماوردى (فأثبت المسلمون إمامة عمر بعهد أبى بكر) كأن عهد أبى بكر لم يكن إلا ترشيحاً » (٢)

وكيف يكون الاستخلاف مناقضاً للشورى ؟ وعمر رضى الله عنه يقول :

(من بايع رجلا على غير مشورة من المسلمين فإنه لا بيعة له هو ولا الذى بايعه تغرة أن يقتلا) (٣) .

فالاستخلاف إنما هو مرحلة من مراحل اختيار الخليفة — كما اختار الخليفة أبو بكر رضى الله عنه وهو على فراش الموت عمر بن الخطاب ، وكما اختار عمر بن الخطاب ستة من الصحابة ليكون الخليفة واحداً من بينهم (٤) .

ومع ذلك وحتى على فرض أن الاستخلاف عقد ملزم ، فإن صحة هذا العقد إنما تكون معلقة على اختيار من يوافق عليه جمهور الأمة . وإلا فهذا العقد باطل والترشيح غير نافذ .

والمستبعد من الإمام الشرعى أن يختار من لا يرضى عنه جمهور الأمة .

وبعد هذا نقول :

---

(١) النظريات السياسية الإسلامية ، ص ٢٢٨ — ٢٢٩ .

(٢) الدكتور محمود حلمى : نظام الحكم الإسلامى مقارناً بالنظم المعاصرة ، ص ٨٠ .

(٣) إرشاد السارى لشرح صحيح البخارى ، ج ١٠ ، ص ١٩ .

(٤) الدكتور عبد الحكيم حسن العيلى : الحريات العامة فى الفكر والنظام السياسى فى الإسلام (دراسة مقارنة) ، دار الفكر العربى ، سنة ١٩٧٤ ، ص ٣٢٢ .

(إن الاستخلاف — إنما هو ترشيح الخليفة — وهو الإمام الشرعى المستوفى لكل الشرائط المعتبرة — لواحد — مستوفى كل الشرائط — أيضاً — أو لجماعة — يختاروا من بينهم واحدا — ليكون خليفة من بعده ، وذلك بعد استشارة أهل الحل والعقد (١)) ولا يتم هذا الترشيح ولا يصير المرشح خليفة إلا بموافقة ورضا الكثرة الغالبة .

فعلى هذا فالاستخلاف صورة من صور الشورى الواجبة . فلا ينافيها ولا ينافى إلزاميتها .

وأما قول عمر رضى الله عنه (إن استخلف فقد استخلف من هو خير منى وإن أترك فقد ترك من هو خير منى) فنحن نسلم بحق الخليفة فى الاستخلاف ولا نراه معارضاً للشورى الملزمة ولكن بالمعنى الذى شرحناه للاستخلاف .

٦ — الخليفة عثمان رضى الله عنه لم يلتزم بالشورى :

إن عثمان رضى الله عنه لما رأى فى أواخر حكمه ، كثرة الإشاعات حول سياسته ، أرسل إلى ولاته وجمعهم بالمدينة واستشارهم .

فأشار سعيد بن العاص وعمرو بن العاص باستعمال الشدة مع أصحاب الإشاعات ، فقال عثمان رضى الله عنه لهم :

(كل ما أشرتم به على قد سمعت ، ولكل أمر باب يؤتى منه ، أن هذا الأمر الذى يخاف على هذه الأمة كائن وإن بابه الذى يغلق عليه فيكفكف به : اللين والمؤاناة والمثابتة ، ووالله إن رحا الفتنة لدائرة فطوبى لعثمان إن مات ولم يحركها — كفكفوا الناس وهبوا لهم حقوقهم واغتفروا لهم) ثم رد عثمان رضى الله عنه الأمراء إلى أعمالهم ولم يأمر بشىء مما أشاروا عليـــــه (٢) .

---

(١) ذلك مفهوم أبى بكر للصحابة « أنه قد حضر من قضاء الله ما ترون ولا بد لكم من رجل يلى أمركم . . فإن شئتم أمرتم وإن شئتم اجتهدت لكم » .

(٢) مبدأ الشورى فى الإسلام (دراسة مقارنة) ، دكتور يعقوب محمد المليجى ، ص ١٢٥ نقلا عن تاريخ الأمم الإسلامية للمرحوم الشيخ محمد الخضرى ، الجزء الأول ، ص ٣٨٣ .

المنـــاقشة :

ويناقش هذا الاستدلال من وجهين :

الوجـــه الأول :

القصة لم تذكر لنا عما إذا كان الذين أشاروا على عثمان بقمع مصادر الفتنة هم الأغلبية أم لا . .

والذين استشارهم عثمان رضى الله عنه كان من بينهم معاوية وعبد الله ابن عامر وعبد الله بن سعد ولم نعرف موقفهم . ولنفرض أن الأغلبية رأت استعمال الشدة . . ولكن ما موقف كبار الصحابة الذين لم تذكر لنا القصة عنهم شيئاً . . فلعل عثمان كان قد سبق واستشارهم ورأوا غير رأى ولاته . وهل الولاة هم أهل الشورى فقط ؟ . فلو اتى لنا المستدل بمثال ، يبين فيه أن عثمان رضى الله عنه جمع أهل الشورى ثم خالفهم ، أو خالف أغلبيتهم لصدقنا دعواه . . ولذلك فالمستدل لم يستطع أن يصرح بأكثر من هذه العبارة (ومع ما عرف عن عثمان رضى الله عنه من اللين فى معاملة المسلمين وخفض الجناح للمؤمنين وكثرة مشورته لهم فإنه نجد أخبر عنه ما ينبئ عن مخالفة أهل الشورى وفى أخطر أمور الدولة السياسية) (١) .

فهو عبر بقوله : (قد أخبر عنه ما ينبئ) وليس بهذا القول نقرر عدم إلزامية الشورى .

وأما قوله (مخالفة أهل الشورى) فقد تبين أن الولاة ليسوا وحدهم أهل الشورى .

وقوله : (فى أخطر أمور الدولة السياسية) ولم يكن الأمر كذلك وإلا لجمع كبار الصحابة رضى الله عنهم .

الوجـــه الثانى :

إن هذه المسألة لا تدخل فى مجال الشورى لأنها أمر خاص بين الخليفة وعماله . . فالخليفة عثمان رضى الله عنه لما كثرت الإشاعات حول ولاته

---

(١) الدكتور يعقوب محمد المليجى ، المرجع السابق ، ص ١٢٤ .

أنفسهم أراد أن يحقق معهم بأسلوب حكيم . . ولذلك دعاهم ليسمع وجهة نظرهم ، ويدل لهذا قول عثمان رضى الله عنه لهم :

(ويحكم ما هذه الشكاية وما هذه الإذاعة ؟ إنى والله خائف أن تكونوا مصدوقاً عليكم وما يعصب هذا إلا بى) (١) .

فهو رضى الله عنه سمع شكايات من بعض الناس عن عماله ، ولذلك دعاهم — وبعد أن قالوا وجهة نظرهم — نصحهم بإعطاء رعاياهم حقوقهم والتسامح معهم .

فهذا حكاية هذه القصة ولا علاقة لها بإلزامية الشورى .

٧ - الإمام على كرم الله وجهه عزل الولاة مخالفاً رأى مستشاريه :

فقد سارع بعزل ولاة الأمصار ، ولم يسمح لمشورة الصحابة بألا يعجل بنزعهم حتى يتم له أمره ويستقر حكمه (٢) .

المنـــاقشة :

وواضح أن هذه المسألة لا علاقة لها بالشورى التى نتحدث عنها ولا بإلزاميتها . . فإذا كان الخليفة لا يملك حق تعيين أو عزل الوالى فماذا يملك إذن ؟ . فهؤلاء العمال قد كثرت الشكاية فيهم ، وأصبحت الأمصار ساخطة عليهم ، فسارع على رضى الله عنه بعزلهم ترضية للغالبية العظمى من جمهور المسلمين . . وقد يكون صحيحاً أن فى الأمر سرعة أدت إلى عدم استقرار الأمر له وإلى الانتقاض على حكمه وانضمام هؤلاء الولاة إلى خصومه . . ولكن هذه المعانى لا علاقة لها بموضوعنا .

---

(١) الدكتور يعقوب محمد المليجى ، المرجع السابق ، ص ١٢٤ .

(٢) الدكتور يعقوب محمد المليجى ، المرجع السابق ، ص ١٢٦ نقلا عن تاريخ الأمم الإسلامية للشيخ محمد الخضرى ، الجزء الأول ، ص ٤٥١ .

رابعاً: (الأدلة الأخرى)

الأدلة المنطقية وغيرها

ونعرض هذه الأدلة على الوجه التالى :

١ – إلزامية الشورى تؤدى إلى مخالفة الطاعة الواجبة للخليفة :

فالله سبحانه وتعالى يقول : ﴿ يا أيها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعو الرسول وأولى الأمر منكم ﴾ [١] .

وإلزامية الشورى قد تؤدى إلى مخالفة هذه الطاعة ، لأنها تجعل صوت الخليفة صوتاً من جملة الأصوات .

فهل يملك أى تشريع فى الدنيا ساب حق وهبه الله لأحد من خلقة ؟ وأن من نظر فى نصوص البيعة التى كان يبايع عليها الرسول صلى الله عليه وسلم والخلفاء ، لا يجد فى الإسلام مكاناً لإلزام الخليفة بشىء من قبل الرعية ، ما لم يكن نصاً لم يطاع عليه أو معصية أمر بها . . وهذا حديث ابن عمر المتفق عليه ، يوضح حق الخليفة على الناس والسمع والطاعة على المرء المسلم فى ما أحب وكره ما لم يؤمر بمعصية » [٢] .

المنـــاقشة :

وأجيب عن هذا الدليل بأنه لا تعارض بين الطاعة وبين إلزامية الشورى . لأن سلطات الخليفة مقيدة بعدم خروجها على ما أمر الله ورسوله وإلا فلا طاعة . والشورى وإلزاميتها من ضمن ما أمر الله بهما ورسوله . وهما من ضمن القيود التى ترد على سلطات الخليفة .. فللخليفة السمع والطاعة فيما لم يجاوز حدود الشورى وإلزاميتها وإلا فلا سمع ولا طاعة .

---

(١) من الآية ٥٩ من سورة النساء .

(٢) الدكتور حسن هويدى : الشورى فى الإسلام ، ص ١٩ .

والرسول صلى الله عليه وسلم والخلفاء ، وإن لم يصرحوا فى نصوص البيعة بواجب الشورى . . فذلك لأنها داخلة فى عموم (ما لم يؤمر بمعصية) وحتى يثبت أن الشورى غير ملزمة ، وأن نتيجتها كذلك ، وأنها لا تقيد سلطات الخليفة — حينئذ نسلم بدعوى الطاعة — لأن المسألة هنا مصادرة على المطلوب ، فالاستدلال بهذا الدليل غير ناهض .

٢ — الخليفـــة مجتهد :

وله الحق فى استنباط الأحكام الشرعية من مصادرها وتطبيقها على ما يجد من القضايا — والمجتهد يجب عليه أن يعمل بما يهديه إليه اجتهاده ولا يجوز له أن يقلد غيره فى الرأى (١) . لأن التقليد على المجتهد حرام .

فإذا ما رأى رأياً صواباً وخالفه فيه الأكثرية فكيف ينثنى عن الصواب إلى الخطأ عالماً مختاراً ؟ فإن قيل وكيف يرجعون هم عن رأيهم إلى رأيه وفيهم المجتهد ؟ قلنا إن رجوعهم إلى رأيه مأمورون به فى كتاب الله وسنة رسوله فى طاعة ولى الأمر ، فعذرهم واضح ، بينما رجوعه عن اجتهاده ليس فيه العذر بل الإثم (٢) . فالخيانة الكبرى والجريمة التى لا تغتفر هى أن ينفذ الحاكم رأياً يختلف مع رأيه هو (٣) .

المنـــاقشة :

ويناقش هذا الدليل بأنه ليس فى موضع النزاع . . لأنه خاص بقضايا النزاع والفصل فى الخصومات . فالإمام عندما يجلس للقضاء يلزم بما يهدى إليه اجتهاده . وكذلك هناك مسائل ذات صفة استنباطية خاصة متروكة لاجتهاد الإمام . فمن أمثلة ذلك أقضية النبى صلى الله عليه وسلم والخلفاء الراشدين ، وبخاصة منهم عمر رضى الله عنه واجتهاده ، فى جمع الناس على التراويح ، وفى عقوبة الخمر ، ونهيه عن زواج المتعة ، وبيع الأمهات ،

---

(١) د. على عبد الواحد وافى — الحرية فى الإسلام — دار المعارف ، سلسلة اقرأ ، رقم ٣٠٤٣ ، ط ١٩٦٨ ، ص ١٠٩ .

(٢) الدكتور حسن هويدى ، المرجع السابق ، ص ٢٢ .

(٣) الدكتور على حسنى الخربوطلى : الإسلام والخلافة ، المرجع السابق ، ص ٤٤ .

وإباحة الطلقات الثلاث مرة واحدة ، وفى المواريث ، وقضائه بقتل الجماعة بالواحد ، وعدم تنفيذه للحد فى الشبهات أو حالة الضرورة ... إلخ » (١) .

فى مثل هذه المسائل الاستنباطية يكون اجتهاد الإمام ، وعلى أمثال هذه المسائل يحمل قولهم :

(دلت نصوص الكتاب والسنة وإجماع سلف الأمة ، أن ولى الأمر وإمام الصلاة والحاكم وأمير الحرب وعامل الصدقة يطاع فى مواضع الاجتهاد ، وليس عليه أن يطيع أتباعه فى موارد الاجتهاد ، بل عليهم طاعته فى ذلك ، وترك رأيهم لرأيه ، فإن مصلحة الجماعة والائتلاف ومفسدة الفرقة والاختلاف ، أعظم من أمر المسائل الجزئية ، ولهذا لم يجز للحكام أن ينقض بعضهم حكم بعض (٢) .

---

(١) ونحن هنا نشير إلى أهمية التفرقة بين المسائل العامة والمسائل الخاصة — فى اجتهاد الإمام — وأن عدم التفرقة بينهما أحدث لبساً كبيراً — ولا يزال — بين العلماء . ونحن إذ نتفق مع الفقهاء فى قولهم « إن اجتهاد الإمام ملزم » . إلا أننا نختلف معهم فى نوعية هذه المسائل . فنفرق بين المسائل ذات الصبغة السياسية والاجتماعية والتى تتعلق بالقضايا العامة للمجتمع « المعاهدات الحروب ، الأولويات ، السياسة العامة للتعليم ، الإسكان ... إلخ » . وبين المسائل ذات الصبغة الشرعية الاستنباطية .

فى النوع الأول نحن غير ملزمين باجتهاده ، وسيأتى الدليل على ذلك .

وفى النوع الثانى : يكون اجتهاد الإمام ملزماً . والأمثلة على هذه النوعية من المسائل الاستنباطية كثيرة فى عهد الصحابة رضى الله عنهم ، فمثلا : ذهب أبو بكر رضى الله عنه إلى أن الجد — أبا الأب — حكمه حكم الأب عند عدم وجود الأب ، استنباطاً من أن القرآن الكريم أطلق عليه لفظ الأب ، كما فى سورة يوسف ﴿ واتبعت ملة إبراهيم وإسحق ويعقوب ﴾ ولذلك رأى حرمان الأخوة من الميراث لوجود الجد ، مع أن أكثر الصحابة كانوا مخالفين لرأيه ولهم استنباطهم فى ذلك ومنهم عمر رضى الله عنه ، الذين رأوا أن الجد يشترك مع الأخوة فى الميراث ، لأنه يتساوى معهم فى الإدلاء إلى الميت بواسطة الأب ، وأن تسميته فى القرآن أباً ، هو من قبيل المجاز . ومع ذلك كان رأى الخليفة أبى بكر هو الملزم والنافذ مدة عهده رضى الله عنه ، ولما جاء عمر رضى الله عنه أمر بتنفيذ رأيه .

ولأهمية هذا الموضوع ، حبذا لو تفرغ بعض الباحثين لاستيفاء هذه المسألة حقها من البحث .

(٢) راجع : مجلة الشهاب ، العدد ١٧-٢ ، ١٩٦٨ بيروت ، مقال : الشورى : أهى أساس لتنظيم المجتمع ؟ وقد نقل الكاتب هذا النص عن شرح العقيدة الطحاوية ثم علق عليه بقوله : « غنى عن القول أن من حق كل ذى رأى من المسلمين أن يخالف هذا الاتجاه إن لم يقتنع به لأن كتاب شرح العقيدة الطحاوية ليس قرآناً ولا حديثاً ، ولأن القول بأن نصوص الكتاب =

فهى إذن فى مسائل جزئية — كما هو مصرح فى النص السابق — وعلى أمثال هذه المسائل يحمل قول ابن تيمية :

(وإذا استشارهم ، فإن بين له بعضهم ما يجب اتباعه من كتاب الله أو سنة رسوله أو إجماع المسلمين ، فعليه اتباع ذلك ، وإن كان أمراً قد تنازع فيه المسلمون فينبغى أن يستخرج من كل منهم رأيه ووجه رأيه ، فأى الآراء كان أشبه بكتاب الله وسنة رسوله صلى الله عليه وسلم ، عمل به [1] . وواضح — إذن — من هذا النص أن المقصود — هنا — الأمور الاستنباطية .

وعلى هذا أيضاً ، يحمل قول بعضهم [2] : (إن المجتهد إذا تولى ولاية عامة كالخلافة أو الوزارة أو القضاء فإنه سيأخذ بما انتهى إليه اجتهاده فيما يعرض عليه من مسائل ، وحينئذ سيصبح اجتهاده مازماً لمن تشماهم ولايتـــه) .

فهذه المسائل إما أن تكون قضاء أو ذات صفة شرعية استنباطية خاصة أو مسائل تنفيذية وإجرائية متروكة لحسن تقدير المسؤول — مما لا يدخل فى مجال الشورى وإلا تعطلت أمور الحكم ووقع الناس فى حرج — وهذه الأمور ليست من محل النزاع ، لأن محل النزاع إنما هو الأمور العامة الرئيسية والتى تتعلق بمصالح الأمة الداخلية والخارجية .

= والسنة تؤيد ما ذهب إليه شارح العقيدة الطحاوية قول ينقضه الفهم الصحيح للكتاب والسنة كما ينقضه الدليل ، ولأن ادعاء حدوث الإجماع لا يؤيده الواقع . ومن الجلى فى هذا النص وجود قدر كبير من الخلط بين أمور ومواقف تختلف فى طبيعتها ، ورغم ذلك فقد أصدر المؤلف حكماً عاماً واحداً عليها جميعاً دون أن يأخذ بعين الاعتبار ما بينها من تباين ، ذلك أن طبيعة عمل ولى الأمر ، وهو رئيس الدولة ، تختلف من وجوه كثيرة عن الصلاة ومهمة الإمام فيها كما تختلف عن مهمة أمير الحرب وعامل الصدقة » اهـ .

وفى رأينا ، حل هذا الإشكال بحمل كلام شارح العقيدة الطحاوية على المسائل الجزئية الاستنباطية ، كما صرح بها .

(١) السياسة الشرعية فى إصلاح الراعى والرعية : لأبى العباس أحمد بن تيمية (٦٦١ — ٧٢٨هـ) ، دار الشعب ١٩٧١ ، ص ١٨٢ .

(٢) الدكتور سليمان محمد الطماوى ، السلطات الثلاث فى الدساتير العربية وفى الفكر السياسى الإسلامى (مقارنة) : دار الفكر العربى ١٩٧٣ ، ص ٣٠٠ .

وصحيح أنه لم يكن هناك تحديد تام للمسائل العامة والخاصة ، إلا أن الصحابة رضى الله عنهم — على أيام الرسول صلى الله عليه وسلم والخلفاء الراشدين كانوا يفرقون بينهما — بوجه عام — وكانت مفهومة لهم بطبيعتها (١) .

وأما قول المستدل : « فإن قال قائل وكيف ينثنون هم عن رأيهم إلى رأيه ؟ قلنا إن رجوعهم إلى رأيه مأمورون به . . فعذرهم واضح » .

فالجواب :

وإن كان المقصود بأمر طاعة ولى الأمر هو قوله تعالى : ﴿ وأطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولى الأمر منكم ﴾ فإن أهل الشورى وهم كبار المجتهدين فى المجتمع الإسلامى داخلون فى مضمون « أولى الأمر » فطاعتهم واجبة أيضـــاً .

فلا إثم على الإمام إذا رجع إلى أغلبية المجتهدين وإجماعهم . . فإجماعهم حجة . وحيث لا سبيل إلى الإجماع فلا أقل من أن يكون أكثريتهم دليـــلا راجحاً .

وخاصة أن الرسول صلى الله عليه وسلم أوصى بالالتزام برأى الجماعة والسواد الأعظم ، وعلماء الفقه يقولون : هذا هو رأى الجمهور . وهذا هو المعتمد (٢) .

فإذا كان للإجماع هذه الدرجة من الفاعلية والقوة ، وإذا كان رأى الأكثرية حجة ، أفليس من المعقول والمنطق القريب إلى روح الإسلام وإلى اجتهادات الفقهاء ، أن نقرر أن رأى الأغلبية أرجح من رأى الفرد ؟ (٣) .

---

(١) ذكر الشيخ محمد أبو زهرة : أن عمر رضى الله عنه كان يستشير كبار العلماء من الصحابة فى الأمور ذات الصبغة الفقهية والأمور المتعلقة بتخريج الأحكام ، وهذه هى الشورى الخاصة . وأما عندما يتعلق الأمر بتقرير مبدأ ، أو كان للأمر خطورة معينة ، ومن ذلك تقسيم أرض السواد ، فيلجأ للشورى العامة .

راجع كتابه : المجتمع الإنسانى فى ظل الإسلام ، دار الفكر ، بيروت ، ص ١٦٢ .

(٢) الدكتور محمد ضياء الدين الريس : النظريات السياسية الإسلامية ، ص ٣٦٨ .

(٣) الأستاذ عبد الله أبو عزة : مجلة المجتمع ، العدد ٤٣ ، مقال « الشورى أم الاستبداد » ص ١٥ .

وأمام كل هذه الاعتبارات ، لا يكون الإمام آثماً ، إذا أخذ برأى الأغلبية المخالف لرأيه ، لأن الأغلبية حينئذ بالنسبة له — دليل — يعتمد عليه .

ويؤكد هذا المعنى مرة أخرى وهو — أن اجتهاد الإمام ملزم فى المسائل الخاصة (١) دون المسائل العامة — أن الرسول صلى الله عليه وسلم كان من رأيه عدم الخروج إلى أحد وخرج — كارها — بناء على رأى الأغلبية . . وكان من رأيه عليه الصلاة والسلام فى حصار الطائف الرجوع فلم يرض الناس وقالوا : نرحل ولم نفتح علينا الطائف ؟ فقال لهم فاغدوا على القتال . . فرجع الرسول صلى الله عليه وسلم هنا عن رأيه حتى إذا استبان لهم عدم جدوى البقاء قال لهم الرسول صلى الله عليه وسلم إنا قافلون غداً فسروا بذلك . فهل كان الرسول صلى الله عليه وسلم آثما بذلك ؟ .

ونحن نسلم بأن الإمام مجتهد — وله حرية التصرف فى مجالات خاصة — إلا أنه فى المسائل العامة الذين حوله لا يقلون عنه اجتهاداً .

فهو كما يقول الأستاذ عبد الله أبو عزة (٢) :

(لا يكون فريداً أو عملاقاً بين أقزام ، بل يكون واحداً من بين نخبة يتقارب أفرادها تقارباً شديداً فى مستواهم حتى ليكاد يصعب التمييز بينهم ، فإذا ما رفع من بينهم ونصب فى مركز الخلافة ، فإن مقدرته العقلية لن تزيد ، وسيظل من حوله يقاربونه وستظل حصيلة آرائهم أكبر من حصيلة رأيه هو منفرداً على الأرجح) .

وإذا كان العلماء رأوا أن المجتهد ملزم باجتهاده وأن الإمام المجتهد يعمل بما يهديه إليه اجتهاده وإن خالف رأى الأكثرية من المجتهدين ، وإذا كنا نفينا أن يكون ذلك مطلقاً ، وفرقنا بين المسائل الخاصة والمسائل العامة ، فذلك هو ما تقضى به الأدلة السابقة ، وأيضاً لما نراه من المصلحة الراجحة فى هذا الأمر ، لأن احتمال الخطأ فى المسائل الخاصة أمر يغتفر له ويمكن تداركه لأنه لا يصيب المجموع ، ولكن احتمال وقوع الخطأ فى الشئون

---

(١) وقد ذكرنا أن حكم الإمام فى أمثال هذه المسائل يرفع الخلاف مدة حكمه ، ثم إذا جاء الإمام التالى — بعده — جاز له نقض حكم من سبق .

(٢) مجلة المجتمع ، المرجع السابق ، ص ١٤ .

العامة يؤدى إلى الإضرار بمصالح الأمة كلها . وقد تؤدى إلى كارثة وهزيمة ساحقة (كقرار دخول حرب دون استشارة ولا الالتزام بها) وتجارب التاريخ شاهدة على ذلك . . فالمصلحة الشرعية المعتبرة لا تسمح بأن يترك أمر المسائل العامة بيد الإمام واجتهاده .

والخطأ أن يبقى مصير الأمة معلقاً على اجتهاد فرد واحد — مهما بلغ علمه واجتهاده — وأن تكون مصالح المجموع مرهونة باجتهاد ورأى فرد واحد يتخذ فيها قراره ويلزم الأمه به .

فإذا قيل باحتمال خطأ الأكثرية . . قلنا ذلك بعيد [1] أو أقل احتمالا — لكون الأمة — أو أكثريتها من المجتهدين وأهل الحل والعقد ، لا تجتمع على خطأ [2] . فاحتمال كون الصواب مع الأكثرية أكبر من كونه فى جانب الأقلية أو الفرد .

ثم ما ذنب الأمة أن تجنى ثمار القرارات الخاطئة لفرد واحد ؟ وكيف نعاقبها فيما لا ذنب لها ، والقاعدة الشرعية تقول ﴿ ولا تزر وازرة وزر أخرى ﴾ ؟ . فالواجب إذن أن تشترك الجماعة فى اتخاذ قراراتها العامة ، ومن ثم إذا حصل الخطأ تحمل الجميع مسؤولية ذلك .

واتباعاً للقاعدة الديمقراطية : « إن ما يمس الكل يجب أن يشترك فى تقريره الكل » .

ثم وحتى لو فرضنا باحتمال خطأ الجماعة فخير لها أن تخطئ وتتعلم من

---

(١) يقول الشيخ محمد عبده فى تفسير المنار (ج ٤ ، ص ١٩٩) : « فإن الجمهور أبعد عن الخطأ من الفرد فى الأكثر ، والخطر على الأمة فى تفويض أمرها إلى الرجل الواحد أشــد وأكبر » .

(٢) ويقول الأستاذ عبد القادر عودة — الإسلام وأوضاعنا السياسية — الطبعة الثانية ١٩٦٧ ، بيروت ، ص ١٦٢ .

« وربما صح عقلا أن يأتى رأى الأكثرين خاطئاً ورأى الأقلين صواباً ولكن هذا نادر ، والنادر لا حكم له ، والمفروض شرعاً أن رأى الأكثرين هو الصواب ما دام كلهم يبدى رأيه مجرداً لله . . وأساس ذلك قول رسول الله صلى الله عليه وسلم : « لا تجتمع أمتى على ضلالة ، ويد الله مع الجماعة » . وفى رواية « سألت الله أن لا تجتمع أمتى على ضلالة وأعطانيها » فالله يسدد دائماً خطا الجماعة ويوجهها إلى الرأى السديد » .

أخطائها من أن يفرض عليها رأى صائب . . وإلى هذا المعنى يشير الشيخ محمد أبو زهرة إذ يقول (١) :

(وخير للجماعات أن تخطئ فى رأى تبديه وهى حرة من أن تفرض عليها آراء صائبة ، فإن صوابها يكون مقترناً بإرهاق نفسى ، وضغط للإرادة ، وذلك أشد ضرراً فى تكوين الأمم) .

ثم هناك أمراً آخر يؤيد ما ذهبنا إليه من أن اجتهاد الإمام مقصور على المسائل الخاصة فى إلزاميته ولا يتعداها إلى الشئون العامة والمصالح المشتركة ، وهو عدم العصمة .

وإلى عدم عصمة الإمام يشير الأستاذ أمين أحسن الإصلاحى (٢) بقوله :

(وما من أدنى شك بأن الخليفة إذا كان متأكداً بأن ما يفهمه هو الصواب . وأن اتخاذ طريق ضده ينذر بالخطر ، فإنه يستطيع أن يصر عليه . ولكنه يجب عليه أن يراعى بأنه ليس معصوماً عن الخطأ ، ولذلك لا يتمتع فى المسائل التى تدخل فى اختصاص أهل الشورى بحق الإصرار على رأيه إلى درجة رفض أغلبية الآراء لأهل الرأى الآخرين ضد رأيه الوحيد ، فإذا كان الخليفة يعتبر يقينه فوق الشك والريبة فى أى أمر اجتهادى فإنه يعتبر نفسه معصوماً عن الخطأ) .

٣ ـ مسؤولية الخليفة :

إن الخليفة ـ رئيس الدولة ـ مسؤول مسؤولية كاملة عن أعماله ، فلا يجوز إلزامه بتنفيذ رأى غيره إن لم يقتنع بصوابه (٣) فلا يتفق مع العدالة ولا مع المنطق فى شىء أن يلزم الخليفة بالعمل برأى مخالف لرأيه ثم يحاسب على نتائج هذا العمل (٤) .

---

(١) المجتمع الإنسانى فى ظل الإسلام ، ص ١٥٧ .

(٢) فى مقالة « مكانة الجماهير فى الدولة الإسلامية » ، مجلة البعث الإسلامى ، العدد ١٠ ، المجلد ١٣ ، يوليو ١٩٦٩ ، تصدر فى الهند .

(٣) الدكتور عبد الكريم زيدان ، المجتمع ، العدد ٤٧ ، فبراير ١٩٧١ ، الكويت ص ١٢ .

(٤) الدكتور على عبد الواحد وافى ، الحرية فى الإسلام ، ص ١٠٩ .

المناقشة :

ويناقش هذا الاستدلال ، الأستاذ عبد الله أبو عزة [١] بقوله :

(من ذا الذى قال أن الخليفة الذى التزم برأى أكثرية أهل الشورى المخالف لرأيه ، سيكون مسؤولا عن نتائجه ؟ إن أحداً لم يقل ذلك ، إن الله سبحانه وتعالى قد وصف المؤمنين بـ ﴿ وأمرهم شورى بينهم ... ﴾ إنهم يبحثون أمورهم بصورة جماعية ، وهذا يعنى ضمناً أنهم يقررون مواقفهم أيضاً بصورة جماعية ، ويتحملون نتائجها بصورة جماعية . وبناء على ذلك فإن الأمة وأعضاء مجلس الشورى لن يلوموا الخليفة عندما يتبين أن الضرر جاء من رأى أغلبيتهم الذى كان الخليفة يعارضه .

وعندما تضع دولة إسلامية لنفسها نظاماً شورياً فلن تنص على أن يكون الخليفة مسؤولا وحده ، بل سيشاركه كل المتعاونين معه فى المسؤولية ، وستكون مسؤوليته بقدر ماله من حرية اختيار . أما أعدل العادلين فلن يعاقب الخليفة على خطأ لم يرتكبه . وبذلك يثبت بطلان الاحتجاج بأن الخليفة مسؤول وحده) .

ويقول الدكتور أحمد شوقى الفنجرى [٢] : (إن الحاكم فى أى بلد ديمقراطى غير مسؤول وحده عن القرارات التى تتخذ برأى الجماعة ، ولكنه مسؤول عن طريقة تنفيذها ، وإذا اختلف الحاكم مع المجلس فى رأى ، فعليه أن يحاول إقناعه أولا . . فإذا لم يقتنع المجلس فعليه تنفيذ رأيهم لا رأيه الشخصى لأن رأى الجماعة أصوب من رأى الفرد دائماً) .

٤ — مبدأ الأكثرية مبدأ غير إسلامى :

ومن ثم فهو مبدأ غير ملزم ، والأدلة على ذلك من وجهين :

الوجـــه الأول :

لأنه لو كان مبدأ إسلامياً وملزماً ، لوجب على الرسول صلى الله عليه وسلم أن يضع له نظاماً معيناً ، ولأخذ بمبدأ الأكثرية ، قبل غيره .

---

(١) من مقال « الشورى أم الاستبداد ؟ » ، مجلة المجتمع ، العدد ٤١ ، فبراير ١٩٧٠ ، الكويت ، ص ١٤ .

(٢) الحرية السياسية فى الإسلام (دار القلم ، سنة ١٩٧٣ ، الكويت) ، ص ٢٠٩ .

ولكنا وجدنا أن الرسول صلى الله عليه وسلم لم يضع له نظاماً ولم يلتزم بهذا المبدأ بشكل كلى [1] .

المنـــاقشة :

ويناقش هذا الوجه من الاستدلال من ناحيتين :

الأولى :

أنه لم يثبت أن الرسول صلى الله عليه وسلم لم يأخذ برأى الأكثرية بل كان فى كل استشاراته يأخذ بالأغلبية ، وأوضح مثال على ذلك فى أحد .

بل لم يثبت أن النبى صلى الله عليه وسلم أخذ برأى الأقلية مطلقاً .

ولهذا يقول الشيخ حسنين مخلوف [2] :

(ولم يرد فى السنة ما يدل على أنه صلى الله عليه وسلم شاور أهل الشورى ثم أعرض عما أشاروا إليه) .

الثـــانية :

أن الرسول صلى الله عليه وسلم لم يضع نظاماً محدداً لمبدأ الأكثرية ومن ثم لنظام الشورى ، وذلك للأسباب الآتية :

(أ) أن هذا الأمر يختلف باختلاف أحوال الأمة الاجتماعية فى الزمان والمكان . فلو وضع صلى الله عليه وسلم قواعد للشورى موافقة لزمنه لما كانت صالحة للأزمان التالية [3] .

(ب) أن النبى صلى الله عليه وسلم لو وضع قواعد مؤقتة للشورى بحسب حاجة ذلك الزمن لاتخذها المسلمون ديناً وحاولوا العمل بها فى كل زمان ومكان . وما هى من أمر الدين ، ولذلك قال الصحابة فى اختيار أبى بكر حاكماً : رضيه رسول الله صلى الله عليه وسلم لديننا أفلا نرضاه لدنيانا ؟ .

---

(1) الأستاذ محمود بابللى ، الشورى فى الإسلام ، ص ٨٨ .

(2) صحيفة الأهرام ، ٣ يونيو ١٩٧٧ .

(3) تفسير المنار ، جـ ٤ ، ص ٢٠١ .

فإن قيل : كان يمكن أن يذكر فيها أنه يجوز للأمة أن تتصرف عند الحاجة بالنسخ والتغيير والتبديل ، نقول إن الناس قد اتخذوا كلامه صلى الله عليه وسلم فى كثير من أمور الدنيا دينا مع قوله : « أنتم أعلم بأمور دنياكم » (١) .

وكانوا سيقولون : أجاز ذلك تواضعاً منه وتهذيباً لنا حتى لا يصعب علينا الرجوع عن آرائنا ، ورأيه صلى الله عليه وسلم هو الرأى الأعلى » (٢) .

(ح) أنه لو وضع تلك القواعد من عند نفسه صلى الله عليه وسلم لكان غير عامل بالشورى ، وذلك محال فى حقه ، لأنه معصوم من مخالفة أمر الله . ولو وضعها بمشاورة من معه من المسلمين لقرر فيها رأى الأكثرين ، وقد يكون خطأ (٣) .

الوجـــه الثانى :

أن الفقهاء تخلوا عن دراسة مبدأ الأكثرية ، فنجدهم لم يبحثوه فى كتبهم ولم يقرروا أن الأكثرية ملزمة ، ولم يتعرضوا لمقدار النصاب ولكيفية إجراء التصويت ولحساب النتيجة (٤) .

فلو كان الحكم برأى الأغلبية شيئاً مقرراً فى الشريعة الإسلامية ، لكان أحد بحوث الفقهاء ، ولوضعوا قوانينه ونظمه ، كما هى بقية بحوث الفقه .

فالحكم بالأغلبية نظام غربى ديمقراطى وليس نظاماً إسلامياً ، والقائلون بوجوب الأخذ برأى الأغلبية متأثرون بالنزعة الغربية التى تسود الآن المجتمعات الإسلامية (٥) .

ولذلك يقول المستشرق (مرجوليوث) أن كلمات (أكثرية) ، و (صوت) و (انتخاب) لم تعرف فى الشرق إلا حديثاً ، حين أدخلت

---

(١) رواه مسلم .
(٢) تفسير المنار ، ج ٤ ، ص ٢٠١ .
(٣) تفسير المنار ، ج ٤ ، ص ٢٠٢ .
(٤) الأستاذ عبد الله أبو عزة ، المرجع السابق ، ص ١٤ .
(٥) الأستاذ محمود بابللى ، المرجع السابق ، ص ٨٨ .

إلى اللغات الإسلامية من اللغات الأوروبية (١) .

مناقشة الوجه الثـــانى :

ويناقش هذا الوجه ويجاب عنه بجوابين :

الجواب الأول :

وحاصله التسليم بأن الفقهاء لم يخصصوا لمبدأ الأغلبية بحثاً مستقلا ، ولم يتعرضوا لمقدار النصاب ولكيفية إجراء التصويت .

وذلك لأن هذه أمور مرتبطة بدرجة الوعى السياسى والاجتماعى والتطور الحضارى للأمم .

ولهذا فقد يكون لهم عذرهم فى ذلك .

ولكن البعض يتطرف ويتهم الفقهاء بالتقصير فى دراسة موضوع الشورى والإصلاح السياسى .

ونحن إذ لا نوافق هذا الاتجاه ، نرى أنه من المناسب هنا ، بحث هذا الموضوع لنبين منهج الفقهاء — رحمهم الله — فى الإصلاح .

دفع الاتهام عن الفقهاء بالتقصير فى الإصلاح السياسى :

يرى البعض أن الفقهاء قصروا بتجنبهم دراسة موضوع الشورى ووضع نظام لها يناسب عصرهم ، وأن معظمهم تجنب إثارة غضب الحكام ، ولذلك كان جل بحوثهم فى الطهارة والوضوء والصلاة ، بينما لم يكن التنظيم السياسى يظفر بشيء من الاهتمام . وعلى ذلك فإن الفقهاء يشاركون الحكام فى المسؤولية عما أصاب المجتمع الإسلامى من مفاسد وتدهور (٢) .

وهذا القول لا يؤخذ به على علاته ، بل لا بد من بيان المنهج الذى سار عليه الفقهاء فى الإصلاح .

---

(١) الأستاذ عبد الرحمن عبد الخالق : الشورى فى ظل نظام الحكم الإسلامى ، ص ٩٩ .
— والدكتور محمد ضياء الدين الريس : النظريات السياسية الإسلامية ، ص ٣٦٦ .

(٢) من مقال : الشورى أم الاستبداد ؟ ، للأستاذ عبد الله أبو عزة ، مجلة المجتمع ، العدد ٤١ ، ديسمبر ١٩٧٠ .

المعروف أنه فى أيام الراشدين لم يكن ثمة حاجة إلى تفصيل أوضاع الشورى وإجراءاتها ، حيث كان المجتمع محدوداً ، وكان الخليفة مقيداً فعلا بالشورى كنتيجة طبيعية لسيادة القيم والتعاليم الدينية ، فكانت الأمة والحكومة شيئاً واحداً .

ولكن الحال لم يستمر هكذا طويلا ، فمنذ العصر العباسى الثانى وضح الانفصال بين أهل السياسة (الحكومة) وبين جمهور الأمة ، فأهل السياسة لم يرجعوا إلى حكم الشورى .

وأما الأمة فقد ابتعدت عن شرور السياسة ، وجعلت دأبها المحافظة على سلامة الكيان الاجتماعى من عدوان الدولة ، فتمسكت بحماية الأخلاق ورعاية شعائر الدين .

وساعد على ذلك أن التنظيم الاجتماعى للأمة كان قائماً على جهود وخدمات الأفراد ، فكانوا يقومون بكل المرافق العامة ، فى المساجد والتعليم والمواصلات والعناية بالمحتاجين والإنفاق على أهل العلم بينما اقتصرت وظيفة الحكومة على الحماية الخارجية والداخلية والجباية (١) .

وأمام هذا الوضع ، انصرف اهتمام الفقهاء إلى المحافظة على الكيان الاجتماعى عن طريق الأسلوب الآتى :

١ — غرس وتركيز تعاليم العقيدة وما يتفرع عنها من عبادات ومعاملات وأخلاق ، فى المجتمع ، بالتعليم ونشر الكتب ، بهدف أن يأتى التغيير المطلوب من الداخل .

حيث أنه بعلاج — المجتمع نفسه وهو البنية الأساسية — تصلح الهيئة الحاكمة المتفرعة عنه . ومصداقاً للقول المأثور « كما تكونوا يولى عليكم »(٢) . وقوله تعالى : ﴿ إن الله لا يغير ما بقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم ﴾

---

(١) راجع فى أن الأفراد كانوا يقومون بخدمات جميع المرافق : كتاب « عالم الإسلام » للدكتور حسين مؤنس ، ص ٢٠٩ ، ١٠٤ ، ٥١٦ .

(٢) روى على أساس أنه حديث لكنه ضعيف لأنه فيه يحيى بن هاشم . قال الحافظ ابن حجر فى تخريج أحاديث الكشاف : (وفى إسناده مجاهيل) . الحديث أخرجه الديلمى ورواه القضاعى فى مسنده .

راجع تحقيق الشيخ نجيب المطيعى ، مجلة الاعتصام ، العدد ٧ ، ص ٤١ ، مايو ١٩٧٨ .

لذا ، كان جل اهتمام الفقهاء ببحوث العقيدة وفروعها لأنها هى الأساس الأول فى البناء الاجتماعى للأمة ، وأما أمور الحكم وما ارتبط بها من نظام الشورى ، فقد قل الاهتمام بها لأنها إنما تمثل البنـــاء أو الإطار الخـــارجى .

ومن هنا ندرك لماذا لم يحبذوا أسلوب الانقلاب أو الخروج على الإمام ما دام فسقه أو ظلمه محتملا ، إلا إذا كان الكيان العام مهدداً — وعبروا عن هذا الأمر — بخوف الفتنة .

فأسلوبهم العلاجى هو الأسلوب الإصلاحى التدريجى . وكان من أثر هذه التعاليم ، أن بقيت أمة الإسلام فى كل مكان محافظة على أخلاقها ومبادئها ، رغم شرور عصور الركود وما أعقبها من احتلال أجنبى ، وتدهور وانحلال شملا أهل السياسة دون جمهور الأمة .

٢ — أنهم لم يهملوا أمور الحكم — تماماً — فقد بحثوا فى مواضيع الإمامة ووضعوا شروطاً شرعية متشددة فى الإمام الشرعى . وبينوا اختصاصاته وسلطاته وواجباته . وهم فى وضعهم لهذه الشروط كانوا على علم بأنه لا أحد من حكام زمانهم متصف بها ، وهذا يدفع عنهم تهمة الخوف أو التملق .

ويعيب البعض ، سيادة المعيار الشخصى فى المنهج الفقهى بدعوى أن أمور الحكم والسياسة ، شىء لا يمكن أن يرتكن إلى صفات الحاكم الشخصية دون وجود الضمانات الموضوعية ، المتمثلة فى الأطر التنظيمية الخارجيـــة (١)

ونحن نرى أن هذه « الأطر التنظيمية » بنت ظروفها ، ولعل ذلك لم يكن بالمستطاع فى ذلك الزمان ، ولعلهم باجتهادهم رأوا أن تلك الضمانات الشخصية كافية ، وذلك أقصى ما يستطاع ويطلب فى تلك الظروف ومن الظلم أن نحكم عليهم بمنظار زماننا .

الجواب الثانى :

ليس معنى عدم تخصيص الفقهاء لمبدأ الأغلبية ببحث مستقل أنهم لم يعرفوه ، وأنه ليس مبدأ إسلامياً .

---

(١) د. أبو المعاطى أبو الفتوح : حتمية الحل الإسلامى ، ص ١٥٣ .

يقول الدكتور محمد ضياء الدين الريس [1] :

(إن مبدأ الترجيح بالأكثرية — أو الأغلبية — والذى تقوم عليه الديمقراطيات الحديثة ، مبدأ معروف فى التفكير السياسى الإسلامى منذ قرون بعيدة) ويستشهد بأقوال للإمام الغزالى [2] : (فى مسألة إذا بويع لإمامين) منها قوله : (أنهم لو اختلفوا فى مبدأ الأمور وجب الترجيح بالكثرة ، ولأن الكثرة . . أقوى مسلك من مسالك الترجيح) ويعلق قائلا :

فهل هناك نص على مبدأ الأغلبية أوضح من هذا ؟ .

وينقل عن ابن تيمية [3] فى مبايعة أبى بكر قوله:

(وإنما صار إماماً بمبايعة جمهور الصحابة) .

وعن الماوردى قوله :

(وإذا اختلف أهل المسجد فى اختيار إمام ، عمل على قول الأكثرين[4]) .

ثم يستطرد قائلا [5] :

(ويقرر بعض علماء الأصول عند بحث مبدأ الإجماع : « والكثرة حجة » أى فهى تلى الإجماع .

وأوصى الرسول صلى الله عليه وسلم المسلمين أن يلزموا عند الفتنة — أى الاختلاف — (الجماعة) أى الأغلبية ، ولذا اختار علماء السنة أن يسموا أنفسهم : (أهل السنة والجماعة) أى الكثرة ، تأييدا لمذهبهم وموقفهم) .

ويذكر الشيخ عبد الحميد السائح [6] أقوالا للفقهاء فى شأن مبدأ الأكثرية منهـــا :

(الأكثرية مدار الحكم عند فقدان دليل آخر) .

---

(١) النظريات السياسية الإسلامية ، ص ٢٥٠ .

(٢) فى كتاب الرد على الباطنية ، طبعة جولتزيهر ، ليدن ١٩١٦ ، ص ٦٣ .

(٣) فى منهاج السنة النبوية ، حـ ١ ، ص ١٤١ .

(٤) الأحكام السلطانية ، ص ٩٨

(٥) الدكتور محمد ضياء الدين الريس ، المرجع السابق ، ص ٣٦٨ .

(٦) الشيخ عبد الحميد السائح ، موضوع « هل للأخذ برأى الأكثرية أساس فى الإسلام » مجلة الوعى الإسلامى ، العدد ٢٥ ، ص ٦٠ ، أبريل ١٩٦٧ ، الكويت .

و (إذا اختلط موتى المسلمين بموتى الكفار وأريد الدفن والصلاة اعتبر الأكثر) .

ويدل — أيضاً — على أن الأغلبية مبدأ معمول به حتى فى القرارات الهامة والسياسات الكبرى — غزوات الرسول صلى الله عليه وسلم واستشاراته فى بدر وأحد وغيرهما والذى نزل فيه صلى الله عليه وسلم على حكم الأغلبية كذلك مبايعة أبى بكر رضى الله عنه من قبل الأكثرية ، وكذلك الحوادث الكثيرة المعروفة فى عهد عمر رضى الله عنه والتى استشار فيها عمر رضى الله عنه ، والتى أخذ فيها برأى الأكثرية — وأهم من كل ذلك عندما حصر الخلافة فى ستة — بناء على تفويض من الأمة — وأخبر أنه إذا اجتمع أربعة على واحد وخالف إثنان فلا يعتد برأيهما ، وإذا انقسم الستة إلى ثلاثة وثلاثة فعبد الله ابن عمر مرجح لأحد الرأيين .

ويعلق الأستاذ عبد الرحمن عبد الخالق(1) على هذه الحادثة بقوله :

(فلو كان الأخذ بقول الأغلبية منافياً للإسلام لما وافق الصحابة عمراً على رأيه ولقالوا له : لقد ابتدعت بدعة عظيمة فى الإسلام ، فكيف يكون الاختيار بترجيح واحد أو بموافقة الأغلبية ، بل الأمر لك وحدك . فإقرار الصحابة له وعدم وجود مخالف فى ذلك إلى يومنا دليل على أنه إجماع على أن نظام العدد والتصويت معمول به فى شريعة الإسلام وفى سنة الراشدين . وليس نظاماً غربياً .

ويشير الشيخ محمد أبو زهرة(2) إلى رأى الخوارج فى اختيار الخليفة فيقـــول :

(وأول هذه الآراء — وهو من بين آرائهم السديد المحكم — أن الخليفة لا يكون إلا بانتخاب حر صحيح ، يقوم به عامة المسلمين) .

ولكن الدكتور صلاح الدين دبوس مع تسليمه بأن فكرة الأغلبية ليست غريبة على الفكر الإسلامى ، إلا أنه يرى أنها لم تكن مبدأ من مبادئ

(1) الشورى فى ظل نظام الحكم الإسلامى ، ص ١٠٤ -

(2) الشيخ محمد أبو زهرة ، تاريخ المذاهب الإسلامية ، الجزء الأول ، دار الفكر العربى ، ص ٧٥ .

الحكم فى الإسلام أو منطقاً يقوم عليه اتخاذ السياسات أو القرارات الشرعية (١)

ويجاب عن ذلك بأن هذا المبدأ عمل به الرسول صلى الله عليه وسلم فى معظم قراراته الكبرى ، وكانت معظم السياسات العامة أيام الراشدين مبنية على فكرة الأغلبية حتى قيل أنه إذا صح وقوع الإجماع فهو الإجماع المنقول عن أيام الراشدين — مع أن هذا الإجماع ما هو إلا رأى الأغلبية — كما يرى بعض الباحثين (٢) .

وإذا لم يكن للفقهاء — فيما بعد — (أبحاث مستقلة) فى مبدأ الأغلبية أو لو يكن معمولا بهذا المبدأ فى زمانهم ، فهذا لا يعنى أن هذا المبدأ ليس من مبادئ الحكم فى الإسلام .

---

(١) الدكتور صلاح الدين دبوس ، الخليفة توليته وعزله ، ص ٢٢٧ ، ٢١٢ ، حيث ينقل عن المستصفى للغزالى ص ١١٧ — ١١٨ (١٩٣٧ القاهرة) أنه رفض حجية الكثرة وينقل — مع ذلك — قول الشوكانى فى إرشاد الفحول ص ٨٩ (القاهرة ١٩١٧) أن الغزالى يقول انعقاد إجماع الأكثر مع مخالفة الأقل ، وهو نفس رأى محمد صديق حسن خان فى حصول المأمول (القاهرة ١٩٣٨) ، ص ٦٩ . وهو أيضاً ينقل تعليق صاحب المسامرة بشرح المسايرة ص ٢٣٥ على كلام الغزالى « فالإمام من انعقدت له البيعة من الأكثر أو أكثر الخلق » بأن هذا الكلام يخالف قول غيره من أهل السنة إذ مقتضى كلامهم اعتبار السبق فقط .

فإذا بايع الأقل ذا أهلية أولا ثم بايع الأكثر غيره فالمبايع هو الأول » اهـ .

ونحن نرى أن هذا لا يدل على عدم الاعتداد بالأكثرية أو أن المبدأ غير معمول به فقد سبق من النصوص أنهم عملوا بهذا المبدأ كثيراً . وتعليق صاحب المسامرة على كلام الغزالى لا يفيد أكثر من أن المسألة خلافية .

(٢) راجع فى هذا المعنى : الأستاذ زكريا البرى ، أصول الفقه الإسلامى ، دار النهضة العربية ١٩٧١ ، جـ ١ ، ص ٨١ قوله : (فهو رأى جماعى لا رأى فردى ، ولكنه ليس رأى الجماعة كلها ، فلم ينقل أن أبا بكر أحضر المجتهدين جميعهم ، ولا أجل النظر فى الواقعة حتى يحضر الغائب منهم ، وقد كان بعضهم فى خارج المدينة ، لولاية يتولاها أو حرب يشترك فيها أو دعوة للدين يقوم بها أو تجارة يسافر لها) .

الأستاذ عبد الوهاب خلاف ، علم أصول الفقه ، ط ٧ ، القاهرة ١٩٥٦ ، ص ٥٥ قوله : (وهذا ما سماه الفقهاء الإجماع ، وهو فى الحقيقة تشريع الجماعة لا الفرد) .

الشيخ محمود شلتوت ، الإسلام عقيدة وشريعة ، ص ٥٦٦ ، قوله : (أما الإجماع الذى يصور بأنه اتفاق جميع المجتهدين . . تفسير نظرى بحت لا يقع ولا يتحقق به تشريع . نعم يمكن فهمه وقبوله على معنى : عدم العلم بالمخالف ، أو على معنى : اتفاق الكثرة ، وكلاهما يصلح أن يكون أساساً للتشريع العام الملزم) .

على أنه حتى ولو سلم – بأن الفقهاء لم يجعلوا هذا المبدأ ملزماً ، فهذا لا يبرر أن لا ندرسه نحن ونقرر أن رأى الأكثرية ملزم للمصلحة الشرعية المعتبرة .

وبهذا يتبين : أن مبدأ الأغلبية مبدأ إسلامى . . وكون هذا المبدأ معمول به فى الغرب لا يعنى أنه غير معروف فى الإسلام .

٥ – إن الكثرة ليست مناط الصواب (١) :

أو حتى دليلاً قاطعاً أو راجحاً عليه ، إذ أن صواب الرأى أو خطئه يستمدان من ذات الرأى لا من كثرة أو قلة القائلين (٢) .

فالإسلام لا يجعل كثرة العدد ميزاناً للحق والباطل . فإنه من الممكن فى نظر الإسلام أن يكون الرجل الفرد أصوب رأياً (٣) .

ويستدل أصحاب هذا الرأى بآيات من القرآن الكريم تذهب إلى أن الكثرة جاهلة ، وأنها مذمومة . فمنها :

قوله تعالى : ﴿ ولكن أكثر الناس لا يعلمون ﴾ (٤) .

وقوله تعالى : ﴿ أكثر الناس لا يؤمنون ﴾ (٥) .

وقوله تعالى : ﴿ ولكن أكثر الناس لا يشكرون ﴾ (٦).

وقوله تعالى : ﴿ وما أكثر الناس ولو حرصت بمؤمنين ﴾ (٧) .

وقوله تعالى : ﴿ وما يتبع أكثرهم إلا ظناً ﴾ (٨) .

---

(١) الأستاذ عباس محمود العقاد (الديمقراطية فى الإسلام) دار المعارف ١٩٧١ ، ص ٧٨

(٢) الدكتور عبد الكريم زيدان ، مجلة المجتمع ، ص ١٢ ، العدد ٤٧ ، فبراير ١٩٧١ ، الكويت .

(٣) الأستاذ أبو الأعلى المودودى (نظرية الإسلام وهديه) ، دار الفكر ، بيروت ١٩٦٧ ، ص ٥٨ .

(٤) من الآية ٢١ من سورة يوسف ، والآية ٤٠ من سورة يوسف .

(٥) الآية ٥٩ من سورة غافر .

(٦) الآية ٣٨ من سورة يوسف .

(٧) الآية ١٠٣ من سورة يوسف .

(٨) الآية ٣٦ من سورة يونس .

وقوله تعالى : ﴿وإن تطع أكثر من فى الأرض يضلوك عن سبيل الله إن يتبعون إلا الظن وإن هم إلا يخرصون﴾ (١) .
وقوله تعالى : ﴿ ولكن أكثرهم يجهلون﴾ (٢) .
وقوله تعالى : ﴿ إلا الذين آمنوا وعملوا الصالحات وقليل ما هم ﴾(٣) ؛
وقوله تعالى : ﴿ قل لا يستوى الخبيث والطيب ولو أعجبتك كثرة الخبيث ﴾ (٤) .

وقد نهى الإسلام عن الغوغائية والديماجوجية ، وأوصى بتسليم مقاليد الأمور للصفوة المنتخبة لأن الكثرة دائماً على ضلال (٥) .

وكان كبار العلماء فى صدر الإسلام يسمون العامة الجهلاء والغوغاء والجراد المخرب ، وكان ابن عباس يقول أنهم ما اجتمعوا إلا ضروا . وكان جمال الدين الأفغانى يقول : إن الحقائق ، ما ظهرت وانتشرت إلا بواسطة أفراد قلائل قاومهم المجموع) (٦) .

ولهذا عندما اندفعت الجماهير عقب مقتل عثمان إلى على بن أبى طالب يريدون البيعة له أدرك أن سيل الناس إليه سيل شعبى فصاح فيهم : إن هذا الأمر ليس لكم ، أين طلحة والزبير وسعد ؟ (٧) .

فالشورى الإسلامية لا تبالى بأصوات الغوغاء فى انتخاب الحكام ، ولا تحسب لهم حساباً فى تكوين النظام السياسى للدولة ، وإنما تبحث الشورى الإسلامية عن الحكمة والرشد والصواب عند « أهل الذكر » وتنهى عن اتباع ﴿ أهواء الذين لا يعلمون ﴾ (٨) .

---

(١) الآية ١١٦ من سورة الأنعام .
(٢) الآية ١١١ من سورة الأنعام .
(٣) الآية ٢٤ من سورة ص .
(٤) الآية ١٠٠ من سورة المائدة .
(٥) د. مصطفى محمود ، الماركسية والإسلام ، دار المعارف بمصر ، ١٩٧٥ ، ص ٢٢ .
(٦) الأستاذ عباس محمود العقاد ، المرجع السابق ، ص ٨٢ .
(٧) الدكتور أحمد شلبى : الإسلام والوعى السياسى (الموسم الثقافى ٦٦ – ٦٧) ، ص ٣٥ ، نقلا عن تاريخ الطبرى ، جـ ٣ ، ص ٤٦٢ .
(٨) الأستاذ أحمد محمد جمال ، على مائدة القرآن : دين ودولة ، دار الكتاب اللبنانى ، بيروت ١٣٩٣هـ ، ص ٣١٩ .
– الدكتور على محمد جريشة ، المشروعية الإسلامية العليا ، ص ٢٥٦ .

المناقشة :

ويناقش هذا الدليل من ثلاثة وجوه :

الوجـــه الأول :

مناقشة الاستدلال من الآيات .

(أ) ورد قوله تعالى : ﴿ ولكن أكثر الناس لا يعلمون ﴾ فى عدة مواضع فى القرآن الكريم ، منها : الآية ٢١ من سورة يوسف ﴿ وقال الذى اشتراه من مصر لامرأته ، أكرمى مثواه ، عسى أن ينفعنا أو نتخذه ولدا ، وكذلك مكنا ليوسف فى الأرض ولنعلمه من تأويل الأحاديث ، والله غالب على أمره . ولكن أكثر الناس لا يعلمون ﴾ .

فالسياق يعدد نعم الله على يوسف عليه السلام وأن الله غالب على أمره ، ولكن أكثر الناس يتجاهل هذه الحقيقة ، ولا يقدر نعم الله عليه بسبب انصرافهم إلى شئون الدنيا .

وواضح أنه لا علاقة للآية بموضوعنا .

الآية ٤٠ من سورة يوسف ﴿ ما تعبدون من دونه إلا أسماء سميتموها أنتم وآباؤكم ما أنزل الله بها من سلطان ، إن الحكم إلا لله ، أمر ألا تعبدوا إلا إياه ، ذلك الدين القيم ولكن أكثر الناس لا يعلمون ﴾ .

وواضح أن الآية فى شأن غير المسلمين .

قوله تعالى : ﴿ ولكن أكثر الناس لا يعلمون ﴾ يعلمون ظاهراً من الحياة الدنيا وهم عن الآخرة هم غافلون .

ويعقب الدكتور محمد عبد الله العربى على هذه الآيات بقوله [١] :

« يتضح أن التفسير الصحيح لقوله تعالى ﴿ ولكن أكثر الناس لا يعلمون ﴾ ينصرف إلى شئون الدين والعقيدة ، وشؤون الآخرة ويوم الحساب ، ولا ينصرف إلى شئون الدنيا كمرافقهم ومصالحهم الدنيوية التى يحتاجون إليها فى حياتهم اليومية والتى لا يمكن الوفاء بها إلا عن طريق حاكم يختارونه ويستشيرهم فى تنظيمها »

---

(١) التنظيم الحديث للدولة الإسلامية بين الشريعة والقانون ، محاضرة مطبوعة القيت فى جامعة أم درمان ، ١١ فبراير ١٩٦٩ ، ص ٤ .

(ب) أما قوله تعالى : ﴿ أكثر الناس لا يؤمنون ﴾ ، فهى من سورة غافر الآية ٥٩ ونصها : ﴿ أن الساعة لآتية لا ريب فيها ولكن أكثر الناس لا يؤمنون ﴾ .

فهم بانقيادهم لشهواتهم كأنهم يتجاهلون هذه الحقيقة ولا يعملون لآخرتهم العمل المطلوب منهم . . وواضح أن الآية فى شأن أمور الدين والآخـــرة .

(ج) وقوله تعالى : ﴿ ولكن أكثر الناس لا يشكرون ﴾ هى من سورة يوسف ، الآية ٣٨ ونصها : ﴿ واتبعت ملة آبائى إبراهيم وإسحق ويعقوب . ما كان لنا أن نشرك بالله من شىء ، ذلك من فضل الله علينا وعلى الناس . ولكن أكثر الناس لا يشكرون ﴾ .

فالناس لا يشكرون فضل الله عليهم إذ هداهم للإيمان ، فواضح أن الآية فى شأن الشكر على الهداية .

(د) وقوله تعالى : ﴿ وما أكثر الناس ولو حرصت بمؤمنين ﴾ ، وهى الآية ١٠٣ من سورة يوسف .

والآيات بعدها ﴿ وما تسألهم عليه من أجر إن هو إلا ذكر للمؤمنين ﴾ ١٠٤ ﴿ وكأين من آية فى السموات والأرض يمرون عليها وهم عنها معرضون ﴾ ١٠٥ ﴿ وما يؤمن أكثرهم بالله إلا وهم مشركون ﴾ ١٠٦ .

وواضح أن الآيات فى شأن الإيمان بالله مع المشركين .

(هـ) أما قوله تعالى : ﴿ وما يتبع أكثرهم إلا ظنا ﴾ فهى جزء من الآية ٣٦ من سورة يونس ونصها : ﴿ وما يتبع أكثرهم إلا ظناً . إن الظن لا يغنى عن الحق شيئاً إن الله عليم بما يفعلون ﴾

وقبلها الآيات : ﴿ قل هل من شركائكم من يبدؤ الخلق ثم يعيده ، قل الله يبدؤ الخلق ثم يعيده فأنى تؤفكون (٣٤) ٠ قل هل من شركائكم من يهدى إلى الحق قل الله يهدى للحق . أفمن يهدى إلى الحق أحق أن يتبع أمن لا يهدى إلا أن يهدى ، فما لكم كيف تحكمون (٣٥) ﴾ .

فالآيات إذن فى شأن الكفار .

(و) كذلك فإن الآية : ﴿ وإن تطع أكثر من فى الأرض يضلوك عن سبيل الله ، إن يتبعون إلا الظن وإن هم إلا يخرصون ﴾ . الآية ١١٦ من

سورة الأنعام ، فهى فى شأن أهل الكتاب والكفار بدليل السياق قبلها . والآية التى بعدها : ﴿ إن ربك هو أعلم من يضل عن سبيله وهو أعلم بالمهتدين ﴾ (١١٧ الأنعام) .

(ز) الآية : ﴿ ولكن أكثرهم يجهلون ﴾ . وهى جزء من الآية ١١١ من سورة الأنعام ونصها : ﴿ ولو أننا نزلنا إليهم الملائكة وكلمهم الموتى وحشرنا عليهم كل شىء قبلا ما كانوا ليؤمنوا إلا أن يشاء الله ولكن أكثرهم يجهلون ﴾ والآية فى غنى عن الشرح .

(ح) والآية ﴿ إلا الذين آمنوا وعملوا الصالحات وقليل ما هم ﴾ . وهى جزء من الآية ٢٤ من سورة (ص) ونصها : ﴿ قال لقد ظلمك بسؤال نعجتك إلى نعاجه وإن كثيراً من الخلطاء ليبغى بعضهم على بعض . إلا الذين آمنوا وعملوا الصالحات وقليل ما هم ﴾ .

فشأن المؤمنين أن لا يبغى بعضهم على بعض ولا أدرى ما علاقة هذه الآية بموضوعنا .

(ط) والآية : ﴿ قل لا يستوى الخبيث والطيب ولو أعجبتك كثرة الخبيث ﴾ . وهى من الآية ١٠٠ من سورة المائدة وبقيتها : ﴿ فاتقوا الله يا أولى الألباب لعلكم تفلحون ﴾ . فهو تحذير لأهل العقل أن يغتروا بكثرة الباطل وانتشاره . . فالشىء إذا كان خبيثاً فى أصله فكثرته وانتشاره لا تجعله طيباً بل يبقى على خبثه . . وهل نحن ادعينا أن كثرة أى شىء مطلقاً يدل على صحته وطيبته أم دعوانا منحصرة فى : أكثرية المؤمنين على مسألة خلافية ؟ .

فالآيات إذن لا علاقة لها بموضوعنا لا من قريب ولا من بعيد . . فبعض الآيات فى شأن الكفار وبعضها متعلقة بشئون العقيدة والدين والآخرة ، ومثلها الآيات : ﴿ أكثر الناس لا يعلمون ﴾ أى أمور دينهم فهى محمولة على أمور الدين فهم لا يفهمون أمور دينهم أو يفهمون وينقادون وراء شهواتهم . فلا علاقة للآيات بمسألة ذم الكثرة فى مسألة الانتخابات أو شئون السياسة والحكم .

وفى هذا يعقب الشيخ الغزالى على محاضرة الدكتور عبد الحميد

متولى (١) بقوله : (وأن ما استشهد به السيد المحاضر من بعض الآيات مثل الآية : ﴿ ولكن أكثرهم يجهلون ﴾ فهذا فى الأمم الضالة وفى المشركين ، وأما سواد الأمة الإسلامية فما تجتمع على ضلالة . وأما سؤال أهل الرأى فلا يتعارض مع الأمور العامة التى تتشاور فيها الأمة) . وقد سلم السيد المحاضر بأن الكثير من الآيات التى استشهد بها كانت إلى المشركين ولم يسلم بالنسبة للبعض الآخر مثل : ﴿ أكثر الناس لا يفقهون ﴾ ونحن نقول أن هذا البعض محمول على أنهم لا يفقهون أمور دينهم أو يفهمون وينقادون وراء شهواتهم فلا علاقة له بالشورى أيضاً .

الوجــه الثانى :

ويناقش قولهم : (إن الكثرة قد تخطئ وقد يكون الصواب مع الفرد) بأنه مع التسليم بذلك . . إلا أنه يبقى احتمال وقوع الجماعة فى الخطأ أقل من احتمال وقوع الفرد فى الخطأ لأن الفرد مهما كان ذكياً وتقياً وحسن النية فاحتمال تأثره بميوله الخاصة كبير . بعكس مناقشة جماعة تتنوع آراء أفرادها لمسألة معينة واستعراضها من جميع زواياها فاحتمال وقوعهم فى الخطأ سيقل إلى أدنى حد ممكن (٢) .

ويقول الأستاذ محمد أسد (٣) :

(الواقع أنه ليس فى أيدى البشر الضمان المطلق على الصواب . والعقل البشرى بما فطر عليه من نقص وافتقار للكمال قد جعل الوقوع فى الخطأ أمراً لا يمكن تجنبه فى الحياة البشرية . وأن علينا أن نتعلم عن طريق الأخطاء والتجارب وما يتلو الوقوع فى الخطأ من رجعة للصواب . ذلك سنة الحياة . . وأما والأمر كذلك فإن قصارى ما يمكن أن نرجوه هو أنه إذا ما ناقش

---

(١) الدكتور عبد الحميد متولى ، مبدأ الشورى فى الإسلام ، ص ٤٨ ، ٤٩ . وراجع للأستاذ عبد الرحمن عبد الخالق : الشورى فى ظل الحكم الإسلامى ، ص ١٠٦ قوله : « الكثرة المذمومة هنا هى كثرة الكفر والضلال لا مجموع الأمة وجمهور خيارها . فالأمة بمجموعها معصومة عن الخطأ . وجمهور الأمة أقرب إلى الصواب من القلة فى الأمور التى لا نص فيها . فانظر كيف يستدل بالآيات فى غير مواضعها وتنزل على غير أحكامها ومنازلها » .

(٢) الأستاذ محمد أسد : منهاج الإسلام فى الحكم ، ط ٢ ، سنة ٦٤ بيروت ، ص ٨٨ .

(٣) الأستاذ محمد أسد ، المرجع السابق ، ص ٩٧ — ٩٨ .

جمع من الناس مسألة معينة فإن من المتوقع أن تصل أغلبيتهم فى النهاية إلى قرار صائب أو أقرب ما يكون إلى الصواب) .

ومن أجل هذا حض الرسول صلى الله عليه وسلم فى أحاديث كثيرة يقوى بعضها بعضاً على اتباع السواد الأعظم أو الأكثرية أو الجماعة .

ويستطرد قائلا : « إن العقل البشرى لم يستطع حتى الآن أن يبتكر وسيلة يصل بها إلى اتفاق حول الشؤون المشتركة للمجتمع خيراً من مبدأ الأخذ برأى الأغلبية » (١) .

الوجـــه الثالث :

القول بأن الحكم فى الإسلام للصفوة وأن العامة لا شأن لها بأمور الحكم لأنها دائماً على ضلال . وأن الحقائق ظهرت بواسطة أفراد قلائل قاومتهم المجموع .

يناقش هذا . . بأن القول أن الحكم للصفوة نوع من التحكم ودعوى لا دليل عليها ، فإن كان الدليل هو كون أن الأكثرية على ضلال فقد أبطلناه وإن كان شيء آخر فما هو ؟ ويبقى أن يكون هذا رأى لصاحبه . وأما مسألة أن الحقائق ظهرت بواسطة أفراد قلائل . . فهذه قضية مسلمة ولا شأن لها بقضيتنا . وأما قول ابن عباس فى شأن العامة بأنهم الجراد الخرب فحمول على طائفة خاصة كان ذلك شأنها . وأما قول على بن أبى طالب أن هذا الأمر ليس لكم فحمول على أنه لا يخصكم وحدكم وأنه لابد أن يوافق كبار أهل الشورى اللذين يمثلون جماعات أخرى فى انتخابه خليفة للمسلمين . هذا إن صح هذا القول المنقول عن على رضى الله عنه .

---

(١) الأستاذ محمد أسد ، المرجع السابق ، ص ٩٧ .

ويراجع فى أن رأى الأكثرية أقرب للصواب : الأستاذ عبد القادر عودة – الإسلام وأوضاعنا السياسية ، ص ١٦٢ .

الشيخ محمد أبو زهرة : المجتمع الإنسانى فى ظل الإسلام ، ص ١٥٧.

الدكتور راشد براوى : القرآن والنظم الاجتماعية المعاصرة ، ص ١٠٣ .

الدكتور أحمد شوقى الفنجرى : الحرية السياسية فى الإسلام ، ص ٢٠٩

الدكتور القطب محمد القطب : الإسلام وحقوق الإنسان ، ص ٦٤٨ .

الدكتور سليمان الطماوى : العربى ، العدد ١٩٨ ، ص ١٠٦ .

عبد الرحمن عبد الخالق : الشورى فى ظل نظام الحكم الإسلامى ، ص ١٠٦ .

وأما أن الشورى الإسلامية تبحث عن الحكمة والرشد عند أهل الذكر بدليل : ﴿ فاسألوا أهل الذكر ﴾ [1] .

وقوله تعالى : ﴿ فاسأل به خبيراً ﴾ [2] . ولا شأن لها بالعامة . فالسؤال لأهل الذكر فيما يخصهم لا يتعارض مع استشارة العامة فى الأمور التى تخصهم .

وأما أن العامة جاهلة فكيف تستشار ؟ .

فالرد أولا : أن هذه الكثرة لا بد أن تتعلم وهذه مسؤولية المتعلمين ووسائل الإعلام . . فالعامة تستطيع أن تشارك فى أمور الحكم إذا تعلمت وتثقفت .

وليس مقبولا — إسلامياً — أن يهمل هذا الكم الكبير بدعوى انعدام الصلاحية والجهل . . فالواجب أن يشارك الشعب فى أمور الحكم حسب درجته من الوعى والنضج . فإذن مسألة اشتراك الشعب فى أمور الحكم شيء ومسألة جهل الشعب شيء آخر . . فالواجب — شرعاً — أن يشارك الشعب حسب استعداده ، وأما كونه جاهلا فهذه مسؤولية المجتمع . وهى مسألة أخرى .

وثانياً : أن العامة عندها العلم الضرورى بأمور معيشتها فهى تفرق بين الخير والشر وتعرف ما فيه صلاحيتها — وهذا القدر من العلم موجود عند كل إنسان — فنحن إذن ، سنستشيرها فى هذا الميدان دون الأمور الفنية والخاصة .

ويكفى هذا القدر من العلم والصلاحية فى الأمور العامة . . وإلا لو قلنا لا نشرك الشعب فى الأمور العامة ولا نأخذ رأيه حتى يتعلم وينضج ويكون مؤهلا للاستشارة .

إننا لو سلمنا بهذه الدعوى سلمنا بفكرة الوصاية على الأمة . . وتجارب التاريخ أثبتت إن هذه الوصاية لن تزول . . فمهما تعلم الشعب سيوجد من يقول إن الشعب لا يزال جاهلا ، لأن التعليم مسألة نسبية ، ولا توجد

(١) من الآية ٤٣ من سورة النحل .
(٢) من الآية ٥٩ من سورة الفرقان .

نقطة أو حد سنقف عنده ونقول الشعب الآن قد تعلم . . إن الشعوب تتعلم - أساساً - عن طريق التجربة والخطأ . . فهى تشترك فى شؤون الحكم وقد تخطئ الاختيار فى أول الأمر ، ولكنها تصحح خطأها فى المرات التالية .

فاشتراكه فى أمور الحكم وتجاربه فى الخطأ والصواب هو خير وسيلة لتعليم أى شعب جاهل كما هو المدعى . . وكل الشعوب التى نطلق عليها أنها ناضجة ومتعلمة إنما تعلمت عن هذا الطريق أساساً[1] ، والطفل يتعلم المشى عن طريق وقوعه وتعثره ثم قيامه ومحاولته أن لا يقع وهكذا . وإلا لو حبسناه ومنعناه من المشى - خوفاً عليه من الوقوع - حتى يكبر فتأكد أنه لن يمشى أبداً .

وهكذا فنحن نرفض فكرة الوصاية من الأساس لأن الشعب ليس قاصراً ولأنه لن يتعلم عن هذا الطريق أبداً ولأن الوصاية إذا فرضت فلن تزول .

٦ - القياس على حالة الحروب :

وحاصل هذا الدليل كما يذكره الدكتور عبد الكريم زيدان[2] :

(أنه فى حالة الحروب ، وهى أخطر ما تمر به الأمة ، يفوض الأمر إلى قائد الجيش لينفذ ما يراه من خطط الهجوم والدفاع بعد أن يستشير مساعديه ولا يلزم برأيهم مطلقاً .

ومعنى ذلك أن البشر يدركون بفطرتهم خير حل عند اختلاف الرئيس مع مستشاريه : هو ترك الأمر له يقرر ما يراه ، ولهذا يأخذون بهذا الحل

---

(١) يقول الأستاذ مصطفى أمين فى (الأخبار) ٣-١-١٩٨٠ بعنوان (فكرة) « من ٢٠٠ عام كانت نسبة الأميين فى أمريكا أكثر مما هى فى مصر الآن . ومع ذلك نالت أمريكا الحرية الكاملة والديمقراطية الكاملة فى تلك الأيام ، وبهذه الحرية والديمقراطية ، أوصلت نسبة التعليم إلى ٩٩٪ . فالحرية والديمقراطية هى التى تلد التعليم وليس التعليم هو الذى يلد الحرية والديمقراطيــة .

إن التعليم لا يجىء بالديمقراطية بدليل أنه عندما تولى هتلر حكم ألمانيا ، كانت نسبة المتعلمين فيها مائة فى المائة ، ومع ذلك جاءت الديكتاتورية التى حولت الشعب المتعلم إلى رقيق وعبيد .

(٢) مجلة المجتمع ، العدد ٤٧ ، فبراير ١٩٧١ ، ص ١٢ ، ١٣ ، الكويت .

فى حالة الحرب ، مع أن خطأ القائد قد يؤدى إلى فناء الجيش وهلاك الأمة ، ولكن مع هذا يأخذون بهذا الحل ، لأنه خير الحلول وأصوبها عند اختلاف الرئيس مع من يشاورهم) .

المناقشـــة :

ويناقش هذا الدليل بأنه غير مسلم على إطلاقه فالخطط العامة ، والعمل السياسى المتصل بالحرب كإعلان الحرب أو قبول الصلح ومناقشة ما يتعلق بإعداد الشعب للمعركة هذه أمور لابد أن تكون خاضعة لإشراف ورقابة الشعب وهذا ما يهمنا — هنا — لأنه يدخل فى موضوع الشورى العامة .

أما الأمور المتعلقة بالخطط الحربية البحتة وكذلك المواقف الاستثنائية التى تصادف القائد العسكرى — أثناء الحروب — فهذه لا تدخل فى موضوعنا إما لأنها تدخل فى موضوع الشورى الفنية الخاصة وإما لأنها مواقف تستلزم القرار السريع الحاسم مما لا يترك مجالا للمناقشة

وبصفة عامة فهذه أمور متروكة لقائد الجيش وحسن تصرفه وقد يؤدى خطأه — حقاً — إلى فناء الجيش ، ولكن شل يد قائد الجيش قد يؤدى إلى خطأ أكبر ، وهذه الأمور لا يقاس عليها ، لأنها تدخل فى باب الضرورة وارتكاب أخف الضررين

المبحث الثاني

أدلة الفريق القائل بأن الشورى ملزمة

أولا : الأدلة من القرآن الكريم

(أ) قوله تعالى : ﴿ وشاورهم فى الأمر ، فإذا عزمت فتوكل على الله ﴾(1) .

ووجه الاستدلال :

فى قوله تعالى : ﴿ فإذا عزمت ﴾

فالعزم هو الأخذ برأى الأكثرية ، أو هو دال على الأخذ برأى الأكثرية ، ويدل لذلك حديث العزم (2) .

ويؤيد هذا ، أن الرسول صلى الله عليه وسلم فسر — عملياً — مضمون العزم باستشاراته الكثيرة للصحابة رضى الله عنهم ونزوله على رأيهم ، وخاصة فى « أحد » التى نزلت فى أعقابها هذه الآية . فنزول الآية عقب الهزيمة التى كانت بناء على رأى الأكثرية ، يدل على أن المقصود بالعزم ، هو الأخذ برأيها . فكأن الآية تقول :

دُم على استشارة أصحابك ، ودم على أخذ رأيهم ولا يكونن هذه النتيجة الخاطئة — فى تلك المرة — مانعة لك من الأخذ بالشورى والالتزام برأى الأغلبية مستقبلا .

وتوضح هذا المعنى أقوال بعض المفسرين لهذه الآية .

نقل منها النصوص التالية فى تفسير كلمة « العزم » .

---

(1) من الآية ١٥٩ من سورة آل عمران .

(2) سيأتى الحديث ومناقشته .

(فإذا محص الرأى وظهر فانزل على حكم الأغلبية واعزم عليه واعتمد على الله فى التنفيذ) [1] .

(فإذا عزمت بعد المشاورة فى الأمر على إمضاء ما ترجحه الشورى ، فتوكل على الله فى إمضائه) [2] .

(فإذا عزمت عزماً من عناصره الشورى ...) [3] .

(فامض على ما رأوا بعد أن أنارت الشورى لك الطريق) [4] .

المناقشـــة :

ويناقش هذا الاستدلال من قبل الفريق القائل بعدم إلزامية الشورى ، بأن كلمة « العزم » فى أصلها اللغوى ، هو قصد الإمضاء . وليس من معناها — لغة — الأخذ بالأكثرية .

وأجيب :

بأنه لا مانع من أن يكون لكلمة « العزم » معنى لغوى معين ، ويكون لها معنى شرعى آخر ، كما هو معهود فى العرف الشرعى .

(ب) قوله تعالى : ﴿ وأمرهم شورى بينهم ﴾ [5] .

---

(١) الدكتور محمد عبد المنعم الجمال : التفسير الفريد للقرآن المجيد ، دار الكتاب الجديد ، حـ ١ ، ص ٤٥٠ .

الأستاذ محمد محمود حجازى : التفسير الواضح ، ط ١٩٧٢ ، جـ ٤ ، ص ٤٣ .

(٢) تفسير المنار ، جـ ٤ ، ص ٢٠٥ .

الأستاذ جلال محمد المنجى : الإسلام والشورى ، طبعة المجلس الأعلى للشئون الإسلامية ، سنة ١٩٧٠ ، العدد ٠٠ ، ص ٤٨ حيث يقول : (إن المقصود بها العزم بعد الشورى ، أى العزم برأى أهل الشورى) .

(٣) الدكتور أحمد كمال أبو المجد : موضوع الإسلام دستوراً . كتاب الهلال ، العدد ٢٥٠ ، رمضان ٩١ ، نوفمبر ١٩٧١ ، ص ٧١ ، تقديم أحمد فراج .

(٤) من تعقيب للشيخ محمد الغزالى على محاضرة الدكتور عبد الحميد متولى بعنوان : مبدأ الشورى فى الإسلام ، ط ١٩٧٢ ، عالم الكتب ، ص ٤٧ .

(٥) من الآية ٣٨ من سورة الشورى .

وجــه الاستدلال :

الآية تخبر — على سبيل الثناء والوجوب — أن أمور المسلمين تتم بالمشاورة فيما بينهم ، ومن مقتضى المشاورة الحقة أن تجرى أمور المسلمين وفق ما يتقرر بالإجماع أو الأكثرية .

المنــاقشة :

وقد نوقش هذا الاستدلال ، وذلك بعد التسليم بحمل الخبر على الوجوب ، بأن الآية لا دلالة فيها على وجوب تنفيذ رأى الأغلبية ، لأن غاية ما تدل عليه الآية ، وجوب التشاور فى الأمور ، وأما هل يتم التنفيذ بناء على رأى الأكثرية أو الأقلية فلا دلالة للآية عليهما .

وأجيب :

بأن الأخذ برأى الأكثرية من مقتضى الآية ، فما داموا يتشاورون فى أمورهم ولا ينفرد أحدهم بالقرار ، فكذلك يتم التنفيذ بناء على ما يتوصل إليه الأكثرية وإلا لو كان « أمرهم شورى » هو مجرد أخذ الرأى ، دون التقيد برأى الأكثرية ، لما كان الأمر شورى — حقاً — .

فعموم الآية ينبئ بما ذهبنا إليه .

ثانياً: الأدلة من السنة النبوية

١ – من السنة القــولية :

(أ) قوله صلى الله عليه وسلم فى الحديث المروى عن على رضى الله عنه قال : (سئل رسول الله صلى الله عليه وسلم عن العزم ؟ قال : مشاورة أهل الرأى ثم اتباعهم) [1] .

ووجــه الاستدلال :

أن الرسول صلى الله عليه وسلم ، فسر كلمة « العزم » بمشاورة أهل الرأى والأخذ بما ينتهون إليه ، والمقصود بذلك ، هو ما ينتهى إليه غالبيتهم . إذ هذا ما تفيده صيغة « اتباعهم » .

وهذا التفسير ، منه صلى الله عليه وسلم ، يعتبر بياناً لكلمة « العزم »

---

(١) رواه ابن مردويه ، ونقله عنه الحافظ ابن كثير فى تفسيره ، جـ ١ ، ص ٤٢٠ ، والإمام السيوطى فى « الدر المنثور » ، جـ ٢ ، ص ٩٠ .

وذكر الشيخ محمد ناصر الدين الألبانى فى (سلسلة الأحاديث الضعيفة) ، مخطوط ، رقم ٤٨٥٥ ، أن ابن مردويه رواه فى تفسيره ، ا هـ .

والتفسير مفقود ، ويوجد منه قطع فى « الإصابة » لابن حجر ، كما ذكر فؤاد سزكين ، ولكنى لم أجد الحديث فى الإصابة . وابن مردويه ، هو (أبو بكر أحمد بن موسى بن مردويه ابن فورك الأصبهانى ٣٢٣ – ٤٦٠ هـ ، محدث ، مفسر ، مؤرخ ، جغرافى . له : المستخرج على صحيح البخارى ، والتاريخ والأمالى الثلاثمائة مجلس – والموجود منها ٣ مجالس فى الظاهرية ، ومعجم البلدان ، موجود فى آصفية ٥٩٠/١ . والتفسير الكبير فى ٧ مجلدات ، وهو المنقول عنه الحديث) .

راجع فى الترجمة :

تاريخ التراث العربى : فؤاد سزكين ٣٧٥/١ ، الهيئة المصرية ١٩٧٧ .

معجم المؤلفين : عمر رضا كحالة ١٩٠/٢ .

تاريخ الأدب العربى : بروكلمان ٢٥٥/٤ .

طبقات المفسرين ٩٣/١ .

الأعــلام للزركلى ٢٤٦/١ .

الواردة فى الآية الكريمة : ﴿وشاورهم فى الأمر ، فإذا عزمت فتوكل على الله﴾ وبذلك تكون الآية أيضاً دالة على الأخذ برأى الأكثرية

(ب) ويؤكد هذا التفسير حديث « العزم » إذ أن الحزم والعزم معناهما متقارب . والحزم جودة النظر فى الأمر والحذر من الخطأ فيه .

ففى الحديث المروى عن خالد بن معدان وعبد الرحمن بن أبى حسين : أن رجلا قال يا رسول الله ما الحزم ؟ .

قال : (أن تشاور ذا رأى ثم تطيعه) [1] .

المناقشة :

وقد نوقش هذا الاستدلال بالآتى :

(أ) حديث « العزم » المروى عن على رضى الله عنه والذى عزاه ابن كثير فى تفسيره والسيوطى فى الدر المنثور لابن مردويه ، تبين أنهما لم يذكرا إسناده ، ومن ثم فهو غير صحيح .

ولهذا يقول الشيخ محمد ناصر الدين الألبانى — المحقق المعروف — « وما أراه يصح ، وليتهما ساقا إسناده لننظر فيه ونكشف عن علته »[2].

ولم يصح الحديث عند الإمام ابن حزم [3] . وكذلك عند الشيخ أحمد شاكر [4] .

(ب) وأما حديث « الحزم » فهو وإن كان صحيح الإسناد إلا أنه مرسل [5] ،

---

(١) سنن البيهقى ، كتاب آداب القاضى ، ١٠-١١٢ وقد ساق سندين وذكر أنه مرسل ، حيث قال « وروى أبو داود فى المراسيل » .
— الدر المنثور للسيوطى ٢-٩٠ وذكر أنه مرسل .

(٢) سلسلة الأحاديث الضعيفة (مخطوط) الحديث رقم ٤٨٥٥ .

(٣) الإحكام فى أصول الأحكام ، ص ٧٧١ حيث يقول : لأنه قد يختلف الرجلان ذوا الرأى فلأيهما يمضى ، حاشا لله أن ينطق رسول الله صلى الله عليه وسلم بهذا الباطل » .

(٤) لأنه فى تحقيقه لتفسير ابن كثير « عمدة التفسير » ط دار المعارف ٣-٦٤ حذف هذا الحديث من المتن ولم يشر إليه فى الهامش مما يدل على أنه لم يصح عنده .

(٥) سلسلة الأحاديث الضعيفة : (مخطوط) الحديث رقم ٤٨٥٥ يقول الشيخ محمد ناصر الدين الألبانى : =

والجمهور على أن المرسل من أقسام الضعيف . فضلا عن أن الحزم غير العــزم .

(ﺣ) قوله صلى الله عليه وسلم لأبى بكر وعمر رضى الله عنهما : « لو اجتمعتما فى مشورة ما خالفتكما »[1] .

والاستدلال من الحديث من وجهين :

الأول :

إن الحديث دال على رجحان رأى الإثنين على الواحد ، ومن ثم رجحان رأى الأكثرية على الأقلية .

والثــانى :

إن الرسول صلى الله عليه وسلم إنما خص هذا القول بالشيخين ، وذلك لأن اتفاقهما على أمر معين ، يمثل اتفاق الأكثرية من الصحابة رضى الله عنهم .

ومن ثم فالحديث دال على الأخذ برأى الأكثرية .

= « روى الحربى فى – غريب الحديث ٥–٨٩–٢ مخطوطة الظاهرية – عن طريق أبى الصباح أن رجلا سأل النبى صلى الله عليه وسلم ما الحزم ؟ قال : تستشير أهل الرأى ثم تطيعهم .

قلت : وهذا إسناد مظلم .

ورواه ابن وهب فى « الجامع » ص ٤٦ ، عن عبد الرحمن بن أبى حسين قال : سئل رسول الله صلى الله عليه وسلم عن الحزم ، فقال : « تستشير الرجل ذا الرأى ثم تمضى إلى ما أمرك به » وأخرجه البيهقى (١٠–١١٤) من طريق أبى داود فى « مراسيله » عن ثور بن يزيد عن عبد الله بن عبد الرحمن بن أبى حسين به .

قلت : إسناد رجاله ثقات ، لكنه معضل أو مرسل .

ولثور فيه إسناد آخر يرويه المعافى بن عمران عنه عن خالد بن معدان قال : قال رجل : يارسول الله ما الحزم ؟ .. الحديث أخرجه البيهقى أيضاً من طريق أبى داود فى « المراسيل » .

قلت : وإسناده شامى مرسل ، ورجاله ثقات » اهـ .

(١) تفسير ابن كثير ١– ٤٢ ، فتح البارى ١٧–٣–١٠٣ .

المنـــاقشة :

وقد نوقش هذا الاستدلال بأن الحديث « ضعيف » [1] .

٢ ـ من السنة العمليـــة :

فلم يثبت أن النبى صلى الله عليه وسلم شاور أصحابه وأعرض عن رأى الغالبية [2] . فقد سبق من الأمثلة على ذلك فى (بدر) حيث شاورهم فى الخروج للعير ابتداء ، وشاورهم عندما خرجت قريش لتدافع عن عيرها ، وشاورهم فى الأسرى . وفى كل ذلك نزل على حكم الأغلبية .

وفى (أحد) شاورهم فى الخروج ونزل على حكم الغالبية وهو كاره .

وفى (الخندق) شاورهم فى مصالحة الأحزاب بثلث ثمار المدينة ونزل على حكم السعدين فى عدم المصالحة .

وفى (الحديبية) عندما استشارهم فى قتال من تحالفوا مع قريش وأخذ برأيهم فى عدم القتال . وفى حصار (الطائف) عندما لم يرض المسلمون بالرجوع قبل فتح الطائف ، فأمهلهم حتى طلبوا ـ بأنفسهم ـ الرجـــوع .

يقول الأستاذ عبد الرحمن عبد الخالق : (ولم ترد حادثة واحدة تدل على أن الرسول صلى الله عليه وسلم تمسك برأيه فى أمر شورى) [2] .

وسنكتفى هنا ببيان حكم الأغلبية ودلالته فى غزوة أحد .

حكم الأغلبية فى غزوة أحد ودلالته :

وكانت فى السنة الثالثة من الهجرة . . وسببها أن قريشاً قدمت للانتقام مما حصل لها فى بدر . ونزلت ببطن الوادى من قبل أحد ، وكان الرسول صلى الله عليه وسلم قد رأى رؤيا ، فلما أصبح قال :

---

(١) لأن فيه شهر بن حوشب وهو ضعيف ، تهذيب التهذيب ٤ـ٣٦٩ . وعبد الرحمن ابن غنم ، وهو مختلف فى صحبته ، تهذيب التهذيب ٢ـ٢٥٠ .

(٢) الشورى فى ظل نظام الحكم الإسلامى ص ١٠٦ .

(رأيت البارحة فى منامى بقراً تذبح والله خير وأبقى ، ورأيت سيفى ذا الفقار انقصم من عند ظبته — أو قال به فلول — فكرهته وهما مصيبتان ، ورأيت أنى فى درع حصينة ، وأنى مردف كبشاً ، قالوا : وما أولتها قال : أولت البقر بقراً يكون فينا ، وأولت الكبش كبش الكتيبة ، وأولت الدرع الحصينة ، المدينة) (١) .

ولكن النبى صلى الله عليه وسلم — مع ذلك — شاور أصحابه ، مبيناً رأيه الخاص بالبقاء ، وإذا دخل القوم أزقة المدينة قوتلوا ورموا من فوق البيوت . وإن أقاموا خارجاً أقاموا بشر مقام .

ولكن الأغلبية رأت الخروج لحجج متعددة ، منها شوقهم للقاء العدو وحتى لا يقال عنهم أنهم ضعفاء .

فلما صلى — صلى الله عليه وسلم — الجمعة وعظ الناس وذكرهم وأمرهم بالجد والجهاد ، ثم دعا باللأمة فلبسها ، وأذن فى الناس بالخروج . فقال ذوو الرأى منهم : أمرنا رسول الله صلى الله عليه وسلم أن نمكث بالمدينة ، وخشوا أن يكونوا استكرهوا الرسول صلى الله عليه وسلم ، فقالوا : « يا رسول الله إن شئت فاقعد » . فقال : « ما ينبغى لنبى إذا أخذ لأمة الحرب أن يرجع حتى يقاتل » وفى رواية « إذا لبس لأمته أن يضعها حتى يقاتل (٢) — وقد دعوتكم إلى هذا الحديث فأبيتم إلا الخروج فعليكم بتقوى الله والصبر عند البأس إذا لقيتم العدو » (٣) . فخرج الرسول صلى الله

---

(١) هذه الرؤيا رواها أحمد ورجاله رجال الصحيح .
فتح البارى ٨-٣٤٨ .
— البداية والنهاية ٣-١٢ .
— تفسير ابن كثير ١-٣٩٩ . (دار المعرفة بيروت) .
— المصنف لعبد الرزاق : ٥-٣٦٤٥ .
وأشار صاحب إرشاد السارى ١٠-١٥٥ إلى أن مسلم رواه مرفوعاً .

(٢) البداية والنهاية — ابن كثير — ٣-١٠ .

(٣) يراجع التفاصيل فى : فتح البارى ٨-٣٤٨ باب غزوة أحد . البداية والنهاية للحافظ ابن كثير ٣-١١ ، ١٣ المصنف ٥-٣٦٤ ، تفسير ابن كثير ١-٣٩٩ . (دار المعرفة بيروت) .

عليه وسلم بأصحابه ، وحصل ما حصل من هزيمة المسلمين بسبب مخالفة الرماة لأمر الرسول صلى الله عليه وسلم بعدم ترك أماكنهم .

ونزلت الآيات من آل عمران (١) — ستين آية — ومنها : ﴿ وشاورهم فى الأمر فإذا عزمت فتوكل على الله ﴾ .

ووجه الاستدلال من الحادثة :

إن الرسول صلى الله عليه وسلم نزل على حكم الأغلبية التى لم تكن من رأيه . ومع ما حصل من هزيمة المسلمين ، واستشهاد عدد كبير من الصحابة ، نزلت الآية تأمر بالاستمرار على الشورى والاستمرار فى النزول على حكم الأغلبية .

وفى هذا يقول الدكتور عبد العزيز كامل (٢) : (التخطيط الدقيق كان من الرسول صلى الله عليه وسلم . والخطأ كان منهم مرتين) : الخروج ومخالفة الرماة . ولكن هذا لم يكن مدعاة إلى إهدار حق القاعدة فى إبداء رأيها ولا إلى إسقاط مبدأ الشورى من حياة المجتمع . فنحن نتعلم من التجربة والخطأ . وعلينا أن نتابع الحوار بعقل وقلب مفتوحين ونؤصل مبدأ الشورى) (٣) .

ويقول الدكتور عبد المنعم النمر (٣) : (وهذه الواقعة — وحدها — تكفينا فى الاستدلال على أن الشورى حين تنتهى لرأى يجب الأخذ به ، وهو ملزم للحاكم ولا يجوز له أن يتركه ويستبد برأيه) .

ويقول الشيخ محمد الغزالى (٤) : (ولما بدا رأى الكثرة خطأ ، وأن

---

(١) أشار فى الفتح إلى ذلك — وتفسير ابن كثير ١-٣٩٩ . وهو رأى الجمهور وانفرد ابن جرير برواية عن الحسن أنها نزلت فى الأحزاب وقد قال ابن كثير وهو غريب لا يعول عليه .

(٢) الإسلام والعصر — سلسلة اقرأ ، دار المعارف ، العدد ٣٥٩ ، أكتوبر ١٩٧٢ ، ص ٩٧ .

(٣) الدكتور عبد المنعم النمر — أهرام ٣ يونيو ٧٧ تحقيق محمد إبراهيم .

(٤) فى تعقيبه على محاضرة الدكتور عبد الحميد متولى — مبدأ الشورى فى الإسلام — ص ٤٧

الهزيمة لحقت بالمسلمين بعد أن وقع ما وقع . نزل الأمر الإلهى يقول للرسول صلى الله عليه وسلم : وإن كان الرأى الذى اتفقت عليه الكثرة خطأ ، فاحذر أن تترك الشورى) .

ويقول الدكتور أحمد شوقى الفنجرى [1] : (وقد أدى رأى الجماعة إلى الهزيمة فى معركة أحد . . ولكن هل هذه النتيجة تغير من نظرة الإسلام لمبدأ الشورى ؟ وهل قال له الله : لا تطعهم بعد اليوم ؟ .

كلا . . فالقرآن لم ينزل من أجل محمد وحده ولا لأيام محمد وحدها ، بل نزل لآلاف الأجيال والقرون من بعده . . ولذلك نراه بعد معركة (أحد) يعيد التأكيد على مبدأ الشورى ويطلب من الرسول صلى الله عليه وسلم العفو عن أصحابه وحسن معاملتهم ثم أيضاً لا يتخلى عن مشاورتهم .

المنـــاقشة :

ويناقش هذا الاستدلال من ثلاثة وجوه :

الوجه الأول :

أن النبى صلى الله عليه وسلم أخذ برأى الأكثرية لأنه اقتنع بأن رأيهم هو الحق . ورجوع الإمام عن رأيه إلى رأى أصحابه ممكن وكثير وهو من ثمرات الشورى . وهو رجوع إلى الحق حيثما ظهر ، وليس دليلا على إلزامية الشورى ، وشتان بين الرجوع إلى الحق وبين التزام رأى الآخرين ولو لم يظهر فيه الحق . أى أن التزام الحق غير التزام الشورى . والمفترض فى الخليفة وغيره من أهل النصيحة أن يتبع الحق حيثما ظهر وإلا فلا فائدة للشورى أصلا ويكون تشريعها عبثاً [2] .

والمظنون فى رئيس الدولة أن يأخذ بالصواب ، فإذا لم يأخذ برأيهم فمعنى ذلك أنه لم يقتنع بما قيل لا لكونه يريد العناد والخلاف [3] .

---

(1) الحرية السياسية فى الإسلام – ص ٢١٣ .

(2) الدكتور حسن هويدى – الشورى فى الإسلام ص ٧ ، ١٣ .

(3) الدكتور عبد الكريم زيدان – مجلة المجتمع ، الكويت ، العدد ٤٧ ص ١٣ .

وأجيب عن هذا الوجه بالآتى :

الأول :

دعوى أن الرسول صلى الله عليه وسلم أخذ برأى الأكثرية لأنه اقتنع به – لا لأنه ملزم – ينقضها اجماع الروايات التى أكدت أن الرسول صلى الله عليه وسلم خرج وهو كاره بناء على ما رآه من الرؤيا . والروايات صريحة فى هذا المعنى صراحة لا تنقصها الوضوح .

الثـانى :

القول بأن الرسول صلى الله عليه وسلم رجع عن رأيه إلى رأيهم لأنه الحق والمظنون أو المفترض فى الخليفة أن يأخذ بالحق حيثما ظهر – لا لكونه رأى الأغلبية – وأنه إذا لم يأخذ برأيهم فمعنى ذلك أنه لم يقتنع بأن الحق معهم لا لكونه يريد العناد والخلاف .

يجيب على هذا الأستاذ عبد الله أبو عزة فيقول (١) :

(نحن نريد أن نسأل هؤلاء : كيف يظهر الصواب والخطأ عندما يختلف أهل الشورى ورئيس الدولة حول قضية لا نص فيها ولا دليل واضح من كتاب أو سنة ؟ وإذا لم يكن رأى أغلبية أهل الشورى ، المفروض أنهم كبار أهل الرأى فى المجتمع الإسلامى ، إذا لم يكن رأيهم هو الدليل الترجيحى على الصواب فما الدليل ؟ .

نعم . . ما هو معيار الصواب والخطأ ؟ .

أما (المظنون فى رئيس الدولة أن يأخذ بالصواب) فإن أمور الدول والأمم والشعوب لا يمكن أن تبنى على الظنون ، بل لا بد لها من ضوابط واضحة تحميها ، ثم إذا كنا نحسن الظن برئيس الدولة ، فما الذى يجعلنا نسىء الظن بأغلبية أهل الشورى وهم خلاصة أهل الرأى والفكر فى المجتمع الإسلامى ؟ .

---

(١) من مقال « الشورى أم الاستبداد ؟ » مجلة المجتمع ، الكويت العدد ٤١ ، ديسمبر ١٩٧٠ ، ص ١٣ .

نعم . . إن المظنون برئيس الدولة أن يختار الأصوب حين يتضح صوابه ، وفى هذه الحالة فإن المظنون فى كل فرد من مجلس الشورى الإسلامى أن يختار الأصوب ، أى حين يكون الصواب بيناً . ولكن ما هو معيار الصواب حينما يعوزنا الدليل وينعدم الوضوح ؟ .

وإذا كنا نستبعد فى رئيس الدولة أن يرى الصواب ثم يحيد عنه لمجرد الرغبة فى العنـــاد ؟ .

فبالمثل نستبعد أن يرى أغلبية أهل الحل والعقد الصواب ثم يحيدون عنه لمجرد الرغبة فى المخالفة والعناد ؟ وإذا كان الجواب بالنفى — بطبيعة الحال — فمعنى ذلك أن رئيس الدولة وأعضاء مجلس الشورى جميعاً سيختارون الصواب حين يتبين لهم ، ولن يحيد عنه أحد منهم لمجرد المخالفة والعنـــــاد .

ونرجع ثانية ونسأل : فما هو المعيار المرجح حين ينعدم الدليل وتغمض القضية وتتباين الاجتهادات ؟ .

الوجه الثانى :

إن الذى ألزمه — صلى الله عليه وسلم — بالخروج ارتداؤه لأمة الحرب ، وليس رأى الأكثرية [1] وإلا لاستجاب لهم بعد أن طلبوا منه البقاء فى المدينة ، ولكنه رفض [2] .

وأجيب عن ذلك :

بأنه تأويل بعيد وخروج عن محل كل النزاع ، إذ نحن نسأل ما الذى جعل النبى صلى الله عليه وسلم يدخل بيته ويلبس لأمته — ابتداء — ؟

أليس هو نزوله على حكم الأغلبية ؟ .

فلبس اللأمة هو النتيجة وليس السبب .

وأما أنه لم يستجب لهم بعد لبس لأمته وقوله « ما كان لنبى إذا لبس لأمته أن يضعها حتى يقاتل » .

---

(١) الدكتور محمود بابللى : الشورى فى الإسلام ، ص ٦٤ .

(٢) الدكتور حسن هويدى ، المرجع السابق ، ص ١٣ .

فأولا : طلبهم هنا محمول على التنازل والتخيير وليس هو حقيقة الطلب .

بدليل قولهم : « فإن شئت أن تقعد فاقعد » .

وثانياً : هذا الرفض – للتنازل – منه صلى الله عليه وسلم إنما هو بمثابة قطع للتردد وحسم للاختلاف وتثبيت لرأى الأكثرية . فالمجال لا يتحمل التردد ، وخاصة وأن النفوس تهيأت وشحنت للخروج والقتال . فلم يبق إلا التنفيذ وقد أذن مؤذن الحرب واستقر الرأى ، فالعدول فى هذه الحالة يجلب الاختلاف والفرقة ، وقد أكد القرآن هذا المعنى : ﴿ فإذا عزمت فتوكل على الله ﴾ أى إذا استقر الرأى على أمر – وهو هنا رأى الأغلبية – فتوكل على الله ولا تتردد [1] .

الوجه الثالث :

وحاصله عدم التسليم بإلزامية الشورى .

يقول الدكتور حسن هويدى [2] :

(فإننا نرى فيها – عكس ما يرون حيث كانت مأساة من المآسى الدالة على خطر مخالفة القائد أو الإمام ، حتى ندم الصحابة كلهم رضى الله عنهم على موقفهم وتمنوا لو أنهم وافقوا الرسول صلى الله عليه وسلم على رأيه ولم يخرجوا من المدينة ، فكانت عبرة وموعظة مدى الدهر ، وهل ثمة عبرة لسوء مخالفة الإمام ، كهذه العبرة ؟ وموعظة تلفت الأنظار كهذه الموعظة ؟ وبهذا كانت موعظة باقية للمسلمين حتى لا يخالفوا إمامهم فى رأى يصر عليه ويرتضيه ، متوهمين بإلزامية الشورى أو متعللين برأى الأكثرية) .

---

(1) ورد فى تفسير المنار ٤-٢٠٩ ما نصه :

فعلمهم بذلك أن لكل عمل وقتاً وأن وقت المشاورة متى انتهى جاء دور العمل ، وأن الرأس إذا شرع فى العمل تنفيذاً للشورى لا يجوز له أن ينقض عزيمته ويبطل عمله . . ويمكن إرجاع ذلك إلى قاعدة أخف الضررين وأى ضرر أشد من فسخ العزيمة وما فيه من الضعف والفشل وإبطال الثقة .

(2) الشورى فى الإسلام . ص ١٣ .

المناقشة :

ويناقش هذا الوجه من الاستدلال بأنه لم يكن هناك أمر من الرسول صلى الله عليه وسلم - بعدم الخروج من المدينة - حتى تتحقق المخالفة من قبل الصحابة فضلا عن العصيان والندم . فلو كان هناك أمر ، ما وسع الصحابة رضى الله عنهم إلا التنفيذ والطاعة .

والروايات كلها تجمع على أن الرسول صلى الله عليه وسلم عرض على الصحابة مسألة الخروج لمقابلة قريش أو البقاء للدفاع مستشيراً لهم ومبدياً رأيه الخاص فى البقاء .

وقد فهم الصحابة - بداهة - أنه ما دام فى الأمر استشارة فإن المسألة قابلة للنقاش ولتعدد الآراء بحرية . فأين المخالفة فى هذه المسألة ؟ .

ويستنتج - المناقش - من هذه الجزئية حكماً عاماً هو التحذير من مخالفة رأى الرسول صلى الله عليه وسلم فى أى مسألة ويرتب سوء العاقبة على ذلك . . ثم لا يكتفى بذلك ، بل يسحب هذا الحكم على الأئمة الآخرين . فيحذر من مخالفة أى رأى لإمام من الأئمة إذا أصر عليه ويقرن المخالفة بسوء العاقبة .

ونحن ابتداء لا نسلم بالحكم نفسه لمخالفته للواقعة التاريخية . ولا نسلم - أيضاً - بسحب هذا الحكم على الأئمة الآخرين .

لأن الرسول صلى الله عليه وسلم وهو المعصوم قد سمح للصحابة رضى الله عنهم بإبداء آرائهم المخالفة لرأيه وأخذ برأيهم وترك رأيه تقديراً لهم وامتثالا للأمر بالمشاورة والالتزام بها . ومع ذلك لم يأت القرآن بتخطئته إذ أخذ بالأغلبية - مع أنه كان خطأ فى تلك الحالة - بل أكد دوام المشاورة ودوام الالتزام . . فكيف يطلب منا أن لا نخالف رأياً لإمام أو حاكم وهو غير معصوم ؟ .

فلكى نسلم بوجهة نظر المناقش لابد من افتراض العصمة فى الأئمة والحكام وأنهم دائماً على صواب .

ولكن مبدأ العصمة - لغير الأنبياء والرسل - غير مسلم به لدى المناقش ابتداء .

ثالثاً: الأدلة من سنن الخلفاء الراشدين

فكل الحوادث الهامة والقرارات الكبرى تمت بموافقة الأغلبية (١) ، ولا نعيد هنا ذكر تلك الحوادث والقرارات ، فقد سبق ذكرها كثيراً .

ونكتفى بذكر الخطوط العامة لمبدأ الشورى فى العهد الراشدى كما يذكرها الشيخ محمد أبو زهرة (٢) :

(لم يكن الإمام — فى هذا العهد — يجتهد بالرأى منفرداً ، بل كان يجمع علماء الصحابة ويعرض عليهم الأمر ، فما يقرونه يتبعه ، ويكون العرض أولا ليعرف هل ورد فى ذلك سنة أم لم يرد ؟ فإن كانت وردت سنة اتبعها وحكم بمقتضاها ، وإن لم تكن هناك سنة اجتهد رأيه ، وعرض رأيه على المجتمعين فإن أقروه أخذ به ، وإن لم يقروه رجع إلى قولهم وإن رأى الصواب فى غيره جادلهم بالتى هى أحسن ، حتى يقرروا الأمر مجتمعين من غير اختلاف ، وما يكون للحاكم من رأى لا يتبع ، إلا إذا أقره عليه الصحابة ، وكثيراً ما كان ينعقد الإجماع على الأمر) .

وكذلك بينا أن اختيار الخلفاء الراشدين تم بالأكثرية ، وذكرنا حديث ميمون بن مهران فى وصف خطة الحكم الراشدى والذى ذكر فيه أن أبا بكر وعمر كان يجمعان رؤوس الناس فإذا اجتمع رأيهم على شىء قضيا به . وأيضاً ذكرنا أن المجلس الاستشارى فى عهد عمر رضى الله عنه كان يصدر القرار فيه بأغلبية الآراء (٣) .

---

(١) يقول الأستاذ أمين أحسن الإصلاحى فى مقال بعنوان : مكانة الجماهير فى الدولة الإسلامية ، مجلة البعث الإسلامى العدد ١٠-١٣ « إننا لا نجد فى التاريخ مثالا واحداً فى عهد الخلفاء الراشدين يدل على أنهم اتخذوا أى خطوة ضد رأى الأغلبية فى مسألة ما بعد إجراء المشورة والتوصل إلى قرار متفق عليه » .

(٢) المجتمع الإنسانى فى ظل الإسلام ص ١٨٣ .

(٣) ويذكر الأستاذ زكريا البرى — صحيفة الأهرام ٣-٦-١٩٧٧ مثالا لتراجع الخليفة عن رأيه إلى رأى الجماعة فعندما جمع القرآن فى عهد أبى بكر رضى الله عنه ، كان أبو بكر متحرجاً من هذا الأمر وقال : كيف أفعل شيئاً لم يفعله رسول الله . وما زال عمر — وقد كان رأس الشورى — يقنعه ويقول له : إنه والله خير ومصلحة للإسلام حتى استجاب للأمر .

رابعاً: الأدلة الأخرى

١ – قيمة الشورى :

إن وجوب الشورى على الأمة الإسلامية يقتضى التزام رأى الأكثرية .

والواقع أن الشورى لن يكون لها معنى إذا لم يؤخذ برأى الأكثرية (١) . وأما أن يستمع ولى الأمر إلى آراء جميع أهل الشورى ثم يختار ما يراه هو نفسه بحرية تامة فإن الشورى تفقد معناها وقيمتها (٢) . ويؤكد الشيخ محمد الغزالى هذا بقوله (٣) :

(وليس الأمر عبثاً صبيانياً استشر الناس ثم خذ رأياً بعد ذلك لا تلتفت فيه إلى آراء الناس) .

ويضيف (٤) : (الشورى التى لا تلزم من ينفذونها شورى لا قيمة لها وهى نوع من العبث أو اللعب . فالشورى الناقصة شورى مزورة مرفوضة).

ويقول الشيخ محمد عبده (٥) :

(فما معنى الشورى ؟ ولماذا أمرنا الله بها إذا كان الحاكم لا يتبعها أو يلتزم بها ؟) .

---

(١) الأستاذ عبد القادر عودة – الإسلام وأوضاعنا السياسيه – ص ١٦٢ .

(٢) الأستاذ أبو الأعلى المودودى – الحكومة الإسلامية – ص ٩٤ .

(٣) الشيخ محمد الغزالى فى تعقيبه على محاضرة للدكتور عبد الحميد متولى – مبدأ الشورى فى الإسلام ص ٤٧ .

(٤) الشيخ محمد الغزالى – مجلة لواء الإسلام – بعنوان الرحمة والشورى : ندوة لواء الإسلام – العدد ٧ السنة ٢٨ أبريل ٧٤ ص ٤٧ .

(٥) نقلا عن « الحرية السياسية فى الإسلام » د. أحمد شوقى الفنجرى ، ص ٢١٣ .

المنــاقشة :

ونوقش هذا الدليل بعدم حصر فائدة الشورى فى الأخذ بالأغلبية . فالشورى للاستنارة (١) ، وظهور الرأى الصواب (٢) ، واحترام أهل الرأى والعلم وذوى الفضل وتطييب النفوس وتأليف القلوب (٣) .

وأجيب بأن هذه المعانى هى من نتائج الشورى الملزمة ، أما الشورى غير الملزمة فلا تحقق هذه المعانى ، وذلك كما يقول الجصاص :

(لو أنه كان معلوماً عندهم أنهم إذا استفرغوا مجهودهم فى استنباط ما شوروا فيه . . ثم لم يكن ذلك معمولا عليه لم يكن فى ذلك تطييب لنفوسهم ولا رفع أقدارهم ، بل فيه إيحاشهم وإعلامهم بأن آراءهم غير مقبولة ولا معول عليها (٤) ولكانت المشاورة مدعاة للفتنة والانقسام (٥)) .

فأى تطييب فى ذلك وأى كرامة ؟ (٦) .

وأما القول بأن الفائدة هى فى ظهور الرأى الصواب والمظنون فى الخليفة أن يأخذ به . فيرد بأنه ما أدرانا أن الخليفة غير الملتزم بالأكثرية – إذا أخذ بغير الأكثرية – فقد أخذ بالصواب ؟ (٧) .

والسؤال هنا من الذى يقرر أن هذا صواب أم خطأ ؟ هل الخليفة الفرد أم الجماعة ؟ .

---

(١) الأستاذ محمود بابللى : الشورى فى الإسلام ص ٥٨ .
– د. عبد الحميد متولى – مبدأ الشورى فى الإسلام – ص ٥٢ .

(٢) الدكتور عبد الكريم زيدان – مجلة المجتمع – العدد ٤٧ ص ١٣ .

(٣) راجع أقوال المفسرين فى ذلك فى تفسير ﴿ وشاورهم فى الأمر ﴾ فصل « حكم الشورى » .

(٤) أحكام القرآن ٢–٤١ .

(٥) الشيخ حسنين مخلوف – صحيفة أهرام ٣–٦–١٩٧٧ .

(٦) الأستاذ أمين أحسن الإصلاحى – مجلة البعث الإسلامى ١٠–١٣ ، ص ٤٤ .

(٧) الأستاذ عبد الله أبو عزة – مجلة المجتمع ، العدد ٤١ ص ١٣ حيث يقول : « المظنون برئيس الدولة أن يختار الأصوب حتى يتضح صوابه وكذلك المظنون فى أهل الشورى أن يختاروا الأصوب . ولكن ما هو معيار الصواب حينما يعوزنا الدليل وينعدم الوضوح ؟ أليس هو معيار الأغلبية ؟ » .

وصحيح أن الغرض من الشورى هو الاستنارة بآراء أهل الرأى والخبرة وممثلى الجماعة ، ولكن هذا يستتبع بالضرورة أن الرأى الذى يتم الوصول إليه بعد التشاور السديد وبعد مناقشة مختلف وجهات النظر ، يجب أن يأخذه الحاكم فى اعتباره الأول ، أى يجب أن يعمل به ، حتى ولو كان رأيه هو مخالفاً (١) .

٢ – المقدرة العقلية للجماعة :

إن رئيس الدولة الإسلامية يجرى اختياره عادة من بين زعماء الأمة وقادة الرأى فيها . وهو – عندما يتم اختياره – لا يكون فريداً أو عملاقاً بين أقزام ، بل يكون واحداً من بين نخبة يتقارب أفرادها تقارباً شديداً فى مستواهم حتى ليكاد يصعب التمييز بينهم ، فإذا ما رفع من بينهم ونصب فى مركز الخلافة أو الإمارة فإن مقدرته العقلية لن تزيد ، وسيظل من حوله يقاربونه ، وستظل حصيلة آرائهم أكبر من حصيلة رأيه هو منفرداً ، على الأرجح (٢) .

٣ – مبدأ المســاواة :

ذلك المبدأ الذى أكده الإسلام ، يجعل الخليفة واحداً من قادة المسلمين ، لا يختلف فى ميزان الحق عنهم ، ما دامت صفات العلم والإخلاص والتقوى متساوية ، وما دام الناس – فى مثل هذه الحالات – لا يستطيعون الجزم بأن هذا أفضل عند الله من ذاك (٣) .

٤ – الأحاديث التى وردت فى شأن الأكثرية :

وردت أحاديث تحث على الالتزام برأى الجماعة أو بالسواد الأعظم أو بالأكثرية ، ويفهم منها أن الجماعة أقرب إلى الحق والصواب من الفرد . فمنهــا :

---

(١) الدكتور راشد البراوى – القرآن والنظم الاجتماعية المعاصرة – ص ١١١ .

(٢) الأستاذ عبد الله أبو عزة – مجلة المجتمع – العدد ٤١ ديسمبر ٧٠ ص ١٤ مقالة « الشورى أم الاستبداد ؟ » .

(٣) الأستاذ عبد الله أبو عزة – مجلة المجتمع – العدد ٤١ ديسمبر ٧٠ ص ١٥ .

١ – عن جابر بن سمرة قال : خطبنا عمر بن الخطاب فقال : قام فينا رسول الله صلى الله عليه وسلم كقيامى فيكم فقال : من أحب منكم بحبوحة الجنة يلتزم الجماعة ، فإن الشيطان مع الواحد ، وهو من الإثنين أبعـــد (١) .

٢ – روى أحمد فى مسنده عن أبى ذر مرفوعاً أنه قال : اثنان خير من واحد وثلاثة خير من اثنين وأربعة خير من ثلاثة فعليكم بالجماعة فإن الله عز وجل لن – أو لم – يجمع أمتى إلا على هدى (٢) .

ونوقش بأن الحديث ضعيف (٣) .

٣ – عن ابن عمر عن النبى صلى الله عليه وسلم قال : لا تجتمع أمة محمد على ضلالة أبداً ، وعليكم بالسواد الأعظم فإنه من شذ شذ إلى النار (٤) .

---

(١) راجع الأحكام لابن حزم ص ٥٤٥ – ٥٤٦ حيث روى عن عدة طرق عن جابر وعبد الله بن الزبير وابن عمر . لكنه قال : « هذا الخبر لم يخرجه أحد ممن اشترط الصحيح» ولكن الشيخ أحمد شاكر محقق الكتاب عقب بقوله : « الأسانيد التى رواها به المؤلف كلها صحيحة ، رواتها ثقات » .

وراجع : تحفة الأحوذى للإمام الحافظ المباركفورى – ٦-٢٨٣ حيث روى عن ابن عمر مثله وقال « هذا حديث حسن صحيح غريب من هذا الوجه » وقد أخرجه الحاكم وأحمد فالحديث بكماله إما صحيح أو حسن – وقد روى هذا الحديث من غير وجه عن عمر عن النبى صلى الله عليه وسلم » وأما رواية الطبرانى فى الأوسط عن ابن عمر ففيه عبد الله المصعبى وهو متروك ، وراجع مجمع الزوائد ٥-٢٢٥ . والخلاصة : « أن الحديث إذا كان فى بعض طرقه ضعف فالبعض الآخر صحيح أو حسن » .

(٢) الدر المنثور للسيوطى ٢-٦٢ .

تحفة الأحوذى بشرح جامع الترمذى – للحافظ المباركفورى ٦-٣٨٧ .

(٣) مجمع الزوائد ومنبع الفوائد ، للحافظ نور الدين على بن أبى بكر الهيثمى المتوفى ٨٠٧ هـ بتحرير الحافظين الجليلين العراقى وابن حجر – ط ١٩٧٢ دار الكتاب العربى ، بيروت .

– جـ ٥ ص ٢١٨ قال : وفيه البحترى بن عبيد وهو ضعيف .

– فيض القدير شرح الجامع الصغير للعلامة المناوى ط ١ ، ١٣٥٦ – ١٩٣٨ المكتبة التجارية ١٠-١٥٠ قال : « ورمز المصنف لصحته وليس كما زعم فإن أبا البحترى ضعيف ، وفيه ابن عياش وهو ضعيف ، وأبو عبيدة تابعى لا يعرف » .

(٤) الأحكام لابن حزم ، ص ٥٤٥ .

ووجه الاستدلال « وعليكم بالسواد الأعظم » .

وهو مردود بضعف الحديث (١) .

٤ – عن ابن عمر عن النبي صلى الله عليه وسلم قال : « إن الله لا يجمع أمتي – أو قال أمة محمد – على ضلالة ، ويد الله على الجماعة ومن شذ شذ في النار » (٢) .

ووجه الاستدلال : « ويد الله على الجماعة » .

ونوقش بأن الحديث ضعيف ، وأجيب بأن له شواهد .

---

(١) الأحكام ص ٥٤٥ لأن فيه المسيب بن واضح منكر الحديث لا يحتج به . وفي فيض القدير ٢–٤٣١ رواه عن أنس رقم ٢٢٢١ وقال الشارح (ورواه عنه الدارقطني في الأفراد وابن أبي عاصم واللالكائي . قال ابن حجر حديث تفرد به معاذ بن رفاعة عن أبي خلف ، ومعاذ صدوق فيه لين وشيخه ضعيف) .

وراجع في المسيب بن واضح – الخليفة توليته وعزله ص ٢٢٤ ، ٢٢٥ ، حيث نقل في الهامش عن ميزان الاعتدال للذهبي المجلد الثالث ص ١٧١ رقم ١٥٣٠ حيث قال فيه أبو حاتم صدوق يخطيء كثيراً . . وقال ابن عدى كان النسائي حسن الرأى فيه ويقول الناس يؤذوننا فيه وساق ابن على له عدة أحاديث تستنكر ثم قال أرجو أن باقي حديثه سليم . ثم قال الذهبي لم يخرج له في السنة شيئاً . وقد قال الدارقطني : فيه ضعف في أماكن من سننه » .

(٢) تحفة الأحوذي ٦–٣٨٦ وقال : الحديث ضعيف وقد استدل به على حجية الإجماع لكن له شواهد .

وقال الحافظ في التلخيص : قوله وأمته معصومة لا تجتمع على الضلالة » هذا في حديث مشهور له طرق كثيرة لا يخلو واحد منها من مقال » وقد أخرج الحاكم له شواهد .

وقال : ابن أبي شيبة أخبرنا أبو أمامة عن يسير بن مسعود قال : شيعنا ابن مسعود حين خرج ، فنزل في طريق القادسية فدخل بستاناً ، فقضى حاجته ثم توضأ ومسح على جوربيه ثم خرج وإن لحيته ليقطر منها الماء ، فقلنا له : اعهد إلينا فإن الناس قد وقعوا في الفتن ولا ندرى هل نلقاك أم لا . قال : اتقوا الله واصبروا حتى يستريح بر أو يستراح من فاجر وعليكم بالجماعة فإن الله لا يجمع أمة محمد على ضلالة » إسناده صحيح ومثله لا يقال بالرأى . وفي الأحكام لابن حزم قال ص ٤٩٦ » وقد روى أنه عليه السلام قال : لا تجتمع أمتي على ضلالة . وهذا لم يصح لفظه ولا سنده فمعناه صحيح .

وفي فيض القدير ٢–٢٧١ بعد أن روى هذا الحديث عن ابن عمر قال الشارح : إنه مضطرب لأن فيه معتمر بن سليمان .

٥ ـ عن ابن عباس قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : « يد الله مع الجماعة » (١) .

٥ ـ مبـــدأ الاجماع :

وهو فى رأى جمهور العلماء : « اتفاق جميع المجتهدين من المسلمين فى عصر من العصور ، بعد وفاة الرسول صلى الله عليه وسلم ، على حكم من الأحكام الشرعية العملية (٢) .

ونستعرض فيما يلى رأى الجمهور ومخالفيهم فى إمكان الإجماع وحجيته ثم نعقب بذكر رأى بعض العلماء المعاصرين فيهما

أولا : رأى الجمهور ومخالفيهم فى :

(أ) إمكان الإجماع ووقوعه :

وقد ذهب الجمهور إلى أن الإجماع يمكن وجوده وانعقاده بدليل أنه وقع فعلا ، فقد أجمع العلماء على توريث الجدة السدس ، وتوريث بنت الابن السدس مع البنت ، وحجب ابن الابن فى الميراث بالابن ، وعلى تحريم شحم الخنزير ، وتحريم الجمع بين المرأة وخالتها فى الزواج .

وقد أنكر وقوعه بعض علماء المعتزلة والشيعة ـ الغلاة ـ بالصورة التى رآها جمهور العلماء . واستندوا إلى تعذر معرفة المجتهدين إذ لا يوجد مقياس متفق عليه يميز المجتهد من غير المجتهد . وأن المجتهدين متفرقون فى البلاد ، وأنه لا يحتاج إليه إلاّ عندعدم وجود الدليل القطعى . ولأن اتفاق المجتهدين بناء على الدليل الظنى مستحيل عادة ، لتفاوت العقول والأنظار

---

(١) تحفة الأحوذى ٣٨٧-٦ .

قال الترمذى (حديث غريب) لكن الشارح قال رواته ثقات ويؤيده حديث ابن عمر المتقدم .

وفى مجمع الزوائد ٥-٢١٨ قال : بعد أن روى رواية ابن عمر المتقدم قال « رواه الطبرانى بإسنادين رجال أحدهما ثقات رجال الصحيح وهو حديث ابن مسعود المتقدم » .

(٢) الأستاذ زكريا البرى : أصول الفقه الإسلامى ١-٧٠ .

فيه . وقد رد الجمهور بأن المجتهدين فى عصر أبي بكر وعمر كانوا معروفين وأن كثيراً من الأدلة الظنية يكون واضح الدلالة على معناه بحيث لا تختلف فيـــه الآراء (١) .

(ب) أما بالنسبة لحجيته :

فقد ذهب الجمهور إلى أنه حجة يجب العمل بها وذهب النظام وبعض الخوارج والشيعة – الإمامية – إلى عدم حجيته .

وقد استدل الجمهور بآيات من القرآن الكريم وبأحاديث ، فأما الآيات فليست فى موضع النزاع ، وأما الأحاديث فهى آحادية لا تفيد القطع ، وحتى على فرض التسليم بتواتر معناها ، فإنها محمولة على عصمة الأمة من الخطأ والضلال بالاتفاق على الكفر أو على مخالفة الأدلـــة القطعيـــة فقط (٢) .

ثانياً – رأى بعض العلماء المعاصرين :

(أ) بالنسبة لإمكان الإجماع :

ويرى بعض العلماء المعاصرين أنه بالنسبة لإمكان الإجماع ووقوعه بالصورة التى ذهب إليها جمهور الفقهاء ، وهى اتفاق جميع المجتهدين فى البلاد الإسلامية ، صورة مثالية يكاد يمتنع وقوعها أو يندر للاعتبارات التى أثارها المخالفون فى إمكان الإجماع وانعقاده ، ولأنه حتى فى عصر الصحابة نفسه – وقد كان فقهاؤهم معروفين ومحصورين – لم يقم دليل على انعقاده بهذه الصورة ، ومن رجع إلى الحوادث التى أفتى فيها الصحابة ، والتى اعتبر افتاؤهم فيها إجماعاً ، لم يتبين له انعقاد الإجماع بهذا المعنى وإنما كان الإفتاء رأياً لجماعة منهم تيسر حضورهم ، فهو رأى جماعى

---

(١) راجع فيما سبق :
الأستاذ زكريا البرى : أصول الفقه الإسلامى ، ج ١ ص ٧٠ وما بعدها .

(٢) الأستاذ زكريا البرى : المرجع السابق ١-٧٥ .
ويلاحظ أن الشيعة الإمامية يشترطون وجود المعصوم ليكون الاجتماع حجة ، وأما حيث لا معصوم فالاجتماع غير حجة ، ولذلك نسب إليهم إنكارهم حجية الإجماع .

لا رأى فردى ، ولكنه ليس رأى الجماعة كلها ، فلم ينقل أن أبا بكر أحضر المجتهدين جميعهم ، ولا أجل النظر فى الواقعة حتى يحضر الغائب منهم ، وقد كان بعضهم فى خارج المدينة ، لولاية يتولاها ، أو حرب يشترك فيها ، أو دعوة إلى الدين يقوم بها ، أو تجارة يسافر لها . . يضاف إلى هذا أن اتفاق جميع المجتهدين المستند إلى دليل ظنى لا يكاد يوجد .

وهذا الإمام الشافعى يقرر أن الإجماع بهذا المعنى لا يكون إلا فى الأمور القطعية المعلومة من الدين بالضرورة فيقول : (لست أقول ولا أحد من أهل العلم : هذا مجتمع عليه إلا لما لا تلقى عالماً أبداً إلا قاله لك ، وحكاه عمن قبله ، كالظهر أربع ، وكتحريم الخمر وما أشبه هذا (١) .

وهذا الإمام أحمد بن حنبل يقول : (ما يدعى فيه الرجل الإجماع هو الكذب ، من ادعى الإجماع فهو كذاب ، لعل الناس قد اختلفوا ، ما يدريه ؟ . لكن يقول : لا نعلم الناس اختلفوا ، أو لم يبلغنى ذلك) (٢) .

(ب) بالنسبة لحجية الإجماع :

فإن أدلة الجمهور على الاحتجاج بالإجماع لا تقطع بحجيته ، لأن الآيات أو الأحاديث غير قاطعة فى الدلالة على ذلك ، وليست نصاً فيها . يقول الآمدى: « وأعلم أن التمسك بهذه الآيات وإن كانت مفيدة للظن فغير مفيـــدة للقطع » (٣) .

ولهذا يقول الشيخ شلتوت (٤) بعد أن استعرض شروط الإجماع :

---

(١) رسالة الإمام الشافعى بتحقيق الشيخ أحمد شاكر ص ٥٣٤ ، نقلا عن أصول الفقه الإسلامى للأستاذ زكريا البرى ص ٨٠ . وهذا النوع من الإجماع يسميه الإمام الشافعى : إجماع العامة .

(٢) الأستاذ زكريا البرى : المرجع السابق ص ٨١ . على أنه ليس معنى ذلك أن الإمام ينكر الإجماع .

(٣) الأستاذ زكريا البرى : المرجع السابق — ص ٧٧ .

(٤) الإسلام عقيدة وشريعة — ص ٥٦٦ .

ولكن انظر مع ذلك ، البحث القيم الذى أعده الدكتور عبد الفتاح حسنى الشيخ عن « الإجماع مصدر ثالث من مصادر التشريع الإسلامى » ط ١ . ١٩٧٩ حيث عرض أدلة الجمهور وأدلة المخالفين وناقش كل دليل مناقشة جيدة وانتهى إلى ترجيح رأى الجمهور بأدلة جيدة ص ٨٨ .

(وليس من ريب فى أنه إذا فرض تيسر الشروط الثلاثة الأولى فإنه يبعد كل البعد تحقق الشرط الرابع – وهو اتفاقهم جميعاً على رأى واحد فى المسألة – نظراً إلى أن المسألة المعروضة للبحث هى من المسائل ذات البحث والنظر ، والسنة البشرية تقضى فى مثلها باختلاف الرأى ، لمكانة التفاوت بين الناظرين فى قوى الإدراك ووسائل البحث التى منها اختلاف ظروف الأقاليم التى تحيط بكل باحث) .

ثم يضيف قائلا : « ومن هنا يتضح أن تفسير الإجماع باتفاق جميع مجتهدى الأمة فى عصر ، تفسير نظرى بحت ، لا يقع ولا يتحقق به تشريع .

نعم يمكن فهمه وقبوله على معنى « عدم العلم بالمخالف » أو على معنى « اتفاق الكثرة » وكلاهما يصلح أن يكون أساساً للتشريع العام الملزم فى المسائل ذات البحث والنظر ، إذ هو غاية ما فى الوضع ، ولا يكلف الله نفساً إلا وسعها ... وهذا هو الاجتهاد الجماعى » .

ولذلك ذهب ابن جرير الطبرى وأبو بكر الرازى وأبو الحسين الخياط من المعتزلة وأحمد بن حنبل فى إحدى الروايتين عنه ، إلى انعقاد الإجماع برأى الأكثرية إذا قل مخالفوهم ، وذهب بعضهم إلى انعقاد الإجماع برأى الأكثرية إذا كان مخالفوهم لا يبلغون حد التواتر .

وذهب بعضهم إلى أن قول الأكثر حجة ولكنه لا يسمى إجماعاً .

ورأى آخرون أن اتباع رأى الأكثرية أولى فقط (١) .

وقد استدل القائلون بحجية رأى الأكثرية :

أولا : بقول الرسول صلى الله عليه وسلم (إن الله لم يكن ليجمع أمة محمد على ضلالة فإذا رأيتم الاختلاف فعليكم بالسواد الأعظم) ، (عليكم بالجماعة) (يد الله مع الجماعة) ... إلخ . وهى أحاديث يقوى بعضها بعضاً وتدل على الاحتجاج برأى الجماعة الكثيرة .

---

(١) حصول المأمول من علم الأصول للسيد محمد صديق ، نقلا عن أصول الفقه الإسلامى للأستاذ زكريا البرى ص ٦٣ .

وانظر الدكتور عبد الفتاح حسينى الشيخ – الإجماع – مناقشة أدلة كل فريق مع تفصيل الآراء فى ذلك ، ١٨١ – ١٩٤ .

ثانياً : أن الأمة قد اعتمدت فى خلافة أبى بكر على انعقاد الإجماع عليها ، باتفاق أكثر الصحابة مع مخالفة بعضهم كعلى وسعد ابن عبادة فى أول الأمر .

ثالثاً : أن خبر الواحد بأمر لا يفيد العلم بل الظن بعكس خبر الجماعة المتواترة فإنه يفيد العلم ، فيكون الأمر فى الاجتهاد الفقهى والإجماع كذلك ، وينعقد الإجماع برأى الأكثرية .

رابعاً : أن كثرة الرواة ترجح صدق الرواية ، وكذلك كثرة المجتهدين فى جانب واحد ترجح صحة رأيهم .

خامساً : أن الاعتداد بمخالفة الأقلية ، يمنع انعقاد الإجماع أصلا ، لأنه لا يكاد يسلم إجماع من مخالفة واحد أو اثنين له ، سراً أو علانية . وفى ذلك تعطيل لدليل شرعى .

سادساً : أن الصحابة قد أنكروا على ابن عباس مخالفته لرأى الأكثرية فى العول وتحليل المتعة وربا الفضل ، والمناقشات بينهم وبينه لم تكن مناظرة وإنما كانت إنكاراً عليه لمخالفته رأى الأكثرية .

سابعاً : أما النصوص الدالة على عصمة الأمة فمحمولة على اتفاق الأكثرية وذلك جائز وكثير فى الأسلوب العربى [1] .

ثامناً : أن الإجماعات التى نقلت عن عهد الصحابة إنما هى اتفاق الأكثر — كما بينا — ولهذا يقول الشيخ عبد الوهاب خلاف [2] :
« فهو فى الحقيقة حكم صادر عن شورى الجماعة لا عن رأى الفرد .. ومما لا ريب فيه أن رؤوس الناس وخيارهم الذى كان يجمعهم أبو بكر وقت عرض الخصومة ما كانوا جميع رؤوس المسلمين وخيارهم ، لأنه كان منهم عدد كثير فى مكة والشام واليمن وفى ميادين الجهاد » .

---

(١) الأدلة المذكورة : من كتاب أصول الفقه الإسلامى للأستاذ البرى ص ٦٣-٦٤ وأشار إلى الأحكام للآمدى جـ ١ ص ٣٣٦ — ٣٤٤ ط دار الكتب الخديوية .

(٢) علم أصول الفقه (ط ٧ ١٩٥٦ القاهرة) ص ٥٤-٥٥ .

ويقول الدكتور محمد سلام مدكور [1] :

(وحتى فى عصر الصحابة رضوان الله عليهم ، بل وفى خلافة الخلفاء الراشدين فإن الإجماع بهذا الاصطلاح الذى هو اتفاق جميع المجتهدين فى الأمة . . لم ينعقد فعلا .

إذ الوقائع التى حكم فيها الصحابة واعتبر الفقهاء حكمهم فيها من قبيل الإجماع ، ليست فى الحقيقة من قبيل الإجماع ، وإنما هى من قبيل الاجتهاد الجماعى . إذ كان اتفاقاً من الحاضرين من أولى العلم والرأى على حكم فى الحادثة المعروضة . فهو حكم صادر عن شورى الجماعة) .

ويقول الأستاذ فتحى رضوان :

(إن علماء المسلمين رسموا الإجماع بصورة لا سبيل إلى أن تتحقق فى الوجود ، وسموه بأنه اتفاق جميع المجتهدين فى الأمة الإسلامية ، وكأنهم أرادوا إجماعاً عالمياً قاطعاً فى الحكم الذى لا ينعقد ، لا ما أراده الرسول صلى الله عليه وسلم حين قال لعلى : « اجمعوا له العالمين من المؤمنين واجعلوه شورى بينكم ولا تقضوا فيه برأى » فهو إنما أراد أن يكون الرأى للجماعة لا للفرد » [2] .

وينقل الدكتور عبد الحميد متولى عن الشيخ مصطفى المراغى قوله [3] : « إن محققى العلماء يرون استحالة الإجماع ونقله بعد القرون الثلاثة الأولى نظراً لتفرق العلماء ، واستحالة الإحاطة بآرائهم عادة » .

ويستطرد قائلا : وأننا نجد الكثير من علماء الشريعة فى العصر الحديث يعتنقون هذا الرأى ، بل إن بعضهم ليرى استحالة ذلك قبلها » [4] .

---

(١) الدكتور محمد سلام مدكور مقال الإجماع فى التشريع الإسلامى مجلة الوعى الإسلامى — الكويت العدد ١٢٧ يوليو ١٩٧٥ ص ١٩ .

(٢) الأستاذ فتحى رضوان — الإسلام ومشكلات الفكر — اقرأ ٣٧٧ ، دار المعارف — ص ١٧٦ — ويلاحظ أن الحديث ضعيف .

(٣) من كتاب الاجتهاد فى الإسلام ص ٢٦ .

(٤) الدكتور عبد الحميد متولى — أزمة الفكر السياسى الإسلامى ط (١ ، ١٩٧٠ =

ويستخلص الأستاذ زكريا البرى من مبدأ الإجماع وسيلة علمية قابلة للتطبيق تتلخص فى وجود مجلس من المجتهدين بناء على شروط معينة ؛

ويقوم بجانبهم مستشارون وخبراء فى كل اختصاص ، ويؤخذ عند الاختلاف رأى الأكثرية . ويأمر الحاكم بتنفيذ هذا الرأى فى المسائل الاجتماعية العامة .

ويستطرد قائلا : ولعل هذه الصورة العملية هى التى أمر الله بهـا فى قوله تعالى : ﴿ يا أيها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولى الأمر منكم ﴾ . وقوله تعالى : ﴿ ولو ردوه إلى الرسول وإلى أولى الأمر منهم لعلمه الذين يستنبطونه منهم ﴾ . وفى قوله تعالى : ﴿ وشاورهم فى الأمر ﴾ و ﴿ وأمرهم شورى بينهم ﴾ .

وهى الصورة التى يظهر أنها كانت مطبقة فى عصر الصحابة ، على الوجه الذى بيناه فى استشارة أبى بكر وعمر لرؤوس الناس وخيارهم [1] .

ويقول الدكتور محمد سلام مدكور [2] :

« وفى بيان الفرق بين الإجماع والاجتهاد الجماعى ما يتيسر على الناس أمورهم إذ يجوز النظر فى الأحكام التى صدرت عن اجتهاد جماعى ومخالفتها باجتهاد آخر ما لم يتصل بها حكم حاكم قائم ، كما أنها لا تكون ملزمة لكافة المسلمين فى كل عصر كما هو الشأن بالنسبة للإجماع الملزم » .

والخلاصة . . أن الإجماع فى حقيقته هو رأى الأكثرية مع السماح للأقلية بالمعارضة ولكن مع تنفيذ رأى الأكثرية .

وبذلك فنحن نأخذ من مبدأ الإجماع الجانب الإيجابى فيه وهو قوة الإلزام والفاعلية ونتفادى الجانب السلمى المتمثل فى تقييد حرية البحث وتقييد الأجيال اللاحقة وحرمة المخالفة .

= الإسكندرية ص ١٣٠ حيث ينقل عن الأستاذ الشيخ شلبى فى مؤلفه « المدخل فى التعريف بالفقه الإسلامى ط ٥٩ ص ١٦٨ . (أن بعض ما قيل أنهم أجمعوا عليه كان رأى الأغلبية) .

(١) الأستاذ زكريا البرى — المرجع السابق — ص ٨٣ .

(٢) الدكتور محمد سلام مدكور — الوعى الإسلامى العدد ١٢٧ - يوليو ١٩٧٥ ص ١٩ .

وإذا كانت ثمة حرمة مخالفة وإثم فهى مقصورة على مخالفة إجماع (جميع الأمة مجتهديها وغير مجتهديها) على ما ثبت بالتشريع المقطوع به الذى ليس محلا للنظر والاجتهاد والذى لا يصح لمسلم أن يجهله أو يعارضه .

وأيا كان الأمر ، إذا كانت للإجماع بالصورة التى رأها الفقهاء هذه الدرجة من الإلزام ، أفليس الأقرب إلى روح الإسلام أن نقرر أن رأى الأكثرية أرجح من رأى الفرد أو الأقلية .

٦ – مبـــدأ العصمة :

لو كان الأمير غير ملزم برأى الأغلبية لكان هذا مدعاة لإلغاء رأى الأمة ، وإتلافاً لإجماعها وهى معصومة من الخطأ كما تقرر فى الأصول ، والأمير غير معصوم من الخطأ . فكيف يحكم غير المعصوم على المعصوم ؟ [1]

المنـــاقشة :

ونوقش بحصر العصمة فى إجماع الأمة على ما علم من الدين بالضرورة والأكثرية لا عصمة لها .

وأجيب بأنه وإن سلمنا بعدم عصمة الأكثرية ، لكن الصواب أحرى أن يوجد عند الأكثرية .

٧ – دلالة الواقع التـــاريخى :

يكفى الأمة ما لاقت من عصور الاستبداد وإبرام الأمور فى غيبتها وإهدار آراء علمائها وذوى الرأى منها [2] .

فلو كانت الشورى الملزمة هى القاعدة لما انفتح الطريق أمام هذا العبث الدامى [3] .

المنـــاقشة :

ويناقش هذا بأن عدم إلزامية الشورى لا يعنى الاستبداد ، وإذا كان

---

(١) الأستاذ عبد الرحمن عبد الخالق – الشورى فى ظل نظام الحكم الإسلامى ص ١٠٧ .
الأستاذ أمين أحسن الإصلاحى – مقال : مكانة الجماهير فى الدولة الإسلامية (مجلة البعث الإسلامى جـ ١٣ العدد ١٠ ص ٤٣) .

(٢) الأستاذ عبد الرحمن عبد الخالق – المرجع السابق ١٠٧ .

(٣) الأستاذ عبد الله أبو عزة – مجلة المجتمع ، ٤١ ص ٢٨ . مقال « الشورى أم الاستبداد ؟ » .

هناك ظلم وفساد فلأسباب أخرى . لأن الحاكم المسلم مقيد بالقرآن والسنة وبرقابة العلماء حوله . والحاكم المسلم يتمتع إجمالا بتقوى الله والتقوى تعصمه من تعمد الظلم والطغيان . فالإسلام كما نصب عليه فى الظاهر رقيباً من العلماء ، غرس فى باطنه وازعاً من خشية الله ، وإن انفراد الحاكم المسلم بالرأى ومخالفته للأكثرية قليل فى تاريخ الإسلام (١)

وأجيب :

بأن موضوعات الشورى المتعلقة بالأمور السياسية والاقتصادية ، والاجتماعية ، لم ترد فى القرآن والسنة إلا على وجه الإجمال ، وذلك فالمجال واسع للاختلاف وتعدد الآراء . فلو لم يكن الحاكم مقيداً برأى الأغلبية فإنه سيقع فى الظلم أو الخطأ — عفواً — ومن هنا كان من الواجب الالتزام بالأغلبية . فنحن نرى أن التقيد بالأغلبية هو أحد القيود الفعالة فى الشريعة وأن التقيد بالشريعة لا يتم على الوجه الكامل إلا بالتقيد بالأغلبية . وأما الأوامر والنواهى والمواعظ فما أقل جدواها لمن هم فى السلطة (٢) . ومع التسليم بدور الوازع النفسى كضمان ضد الانحراف والاستبداد إلا أنه ضمان غير كافى ، فالإنسان الصالح قبل توليه منصب السلطة غيره بعده ، إلا ما ندر والنادر لا حكم له ، فالسلطة المطلقة مفسدة مطلقة

وأما رقابة العلماء من حوله فلا تكون مجدية وفعالة إلا إذا كان رأى الأغلبية فيهم ملزماً للحاكم ، وإلا إذا كانت كلمتهم لها وزنها وثقلها .

ولهذا فلا الوازع النفسى ولا الرقابة الصورية أديا دورهما كما ينبغى فى منع الخروج والانحراف . فالوازع قد ضعف بعد حين . . والرقابة انعدمت بعد فترة .

فالضمانة العملية الفعالة — كما أثبتتها تجارب التاريخ — هو الالتزام بالأكثرية .

« وصحيح أن للاستبداد أسباباً كثيرة ، ولكن غياب الشورى الملتزمة أحد الأسباب الرئيسية .

---

(١) الدكتور حسن هويدى — الشورى فى الإسلام — ص ٢٥ .

(٢) يقول الدكتور حسين مؤنس فى كتابه « الحضارة » الكويت ١٩٧٨ ص ١٣٥ « إن الناس لا يتربون بالمواعظ وحدها » .

ولهذا ففكرة ترك الحاكم اكتفاء بوازعه النفسى والرقابة الصورية مدعاة وذريعة للاستبداد .

ولقد كان بعض العلماء يرى فكرة المستبد العادل ولكن ثبت أن الاستبداد والعدل لا يجتمعان (١) .

٨ – دليل المصلحة الشرعية المرسلة :

لو فرضنا – جدلا – أنه ليس فى الشريعة الإسلامية ما يقرر بأن الأخذ بحكم الأكثرية واجب ، فإنه ليس فى الشريعة أيضاً ما يحرم ذلك .

لهذا نرى أنه من باب المصالح المرسلة أن نأخذ بمبدأ الأغلبية وبيان ذلك أن فى إلزام الحاكم برأى الأغلبية منافع عظيمة للأمة ، إذ أنه يحول بين الحاكم وبين الاستبداد ، ويجعل للرأى مكانة ومنزلة ، ولجمهور الشورى مكانتهم ومنزلتهم ويعصم من الآراء الفردية المرتجلة التى قد تدمر الأمة بأسرها (٢) .

ولهذا يقول الأستاذ محمد أسد (٣) . :

« إن معظم الحكام معرضون لارتكاب أفظع الأخطاء إذا ما تركوا يتصرفون فى شئون الأمة كما يشاؤون . ولهذا فإنه ليس من الحكمة مطلقاً أن يتركوا وشأنهم ، بل يجب أن يحكموا بالاشتراك مع الممثلين الشرعيين للأمة . إن هذه عظة من أهم عظات التاريخ ما تجاهلتها أمة إلا تعرضت لأفدح الكوارث وأبشع النكبات » .

---

(١) يقول الدكتور عبد الرزاق أحمد السنهورى فى تصديره لكتاب « تطور الفكر السياسى لجورج سباين » ص ١٢ « لقد نادى أفلاطون فى شبابه بفكرة المستبد العادل وتراجع عنه فيما بعد ، وقد ثبت أن الفكرة إحدى خرافات الفلاسفة » .

(٢) الأستاذ عبد الرحمن عبد الخالق – المرجع السابق – ص ١٠٧ . ويذكر الدكتور القطب محمد القطب طبلية فى كتابه : الإسلام وحقوق الإنسان ، دار الفكر العربى ، ١٩٧٦ ص ٦٤٨ . « أنه من المنافع المتحصلة لحكم الشورى فى الميدان الحربى أنه أسهل للعدو أن يدرس نفسية فرد حاكم بأمره وأن يجره إلى ما يزيد لتحقيق أهداف له ، لكن الأمر لا يكون بهذه السهولة إذا كان الحكم للجماعة » .

(٣) منهاج الإسلام فى الحكم – نقله إلى العربية منصور محمد ماضى – دار العلم للملايين ١٩٦٤ – بيروت ص ١١٠ .

خاتمة الفصل

من رأى فريق ثالث من أهل الفكر أن الأمر فى مسألة هل رأى الأكثرية ملزم أم غير ملزم ؟ مرجعه للأمة ، فإن رأت أن تقيده بالأكثرية فعلت ، وإن وجدت المصلحة فى تفويض الحاكم لكفاءته وظروف الناس ، كان لها ذلك . وليس فى الشريعة ما يوجب هذا أو ذاك .

وتقوم أدلتهم على ذلك :

١ — أن مسألة التزام الحاكم برأى أهل الشورى أو عدم التزامه — كما يقول الدكتور عبد الحميد متولى — تعد — فيما يتبين لنا من دراسة تاريخ النظام النيابى — من المسائل التفصيلية التى تختلف باختلاف مبلغ تطور الشعب ومدى ممارسته للديمقراطية والحرية ، لذلك كان مما قضت به الحكمة ألا تتعرض الشريعة لأمثال تلك التفصيلات التى لا تعرف بطبيعتها الثبات والاستقرار (١) .

المنـــاقشة :

إذا كان مبدأ الأغلبية مسألة تفصيلية فى النظام النيابى . . فلا نرى الأمر كذلك فى الفكر السياسى الإسلامى ، فقد تبين لنا أن هذا المبدأ ، جوهرى وثابت — بل — وفى رأينا — أنه غير خاضع للتغيير حتى من قبل الأمة نفسها (٢) ، فجوهر الشورى عندنا هو الالتزام بالأغلبية أما نطاق هذا الالتزام أو مدى الأغلبية المرجحة وكل ما يتعلق بالشورى من الكيفيات فسلم أنها من الأمور التفصيلية .

---

(١) الدكتور عبد الحميد متولى — مبدأ الشورى فى الإسلام — ١٩٧٢ ، ص ١٧ . ومبادئ نظام الحكم فى الإسلام ١٩٦٦ ص ٦٧٠ .

(٢) على أن ذلك لا يتعارض مع إعطاء الحاكم صلاحيات معينة فى ظروف خاصة ، كظروف الحرب والاضطرابات السياسية .

٢ ــ أن الأدلة متعارضة ، فبعضها يوجب الالتزام بالأغلبية والبعض الآخر لا يوجب ذلك وعند التعارض نرجع للأصل وهو عدم الوجوب فصح أن الأمر متروك للأمة .

المنــاقشة :

أنه عندما يمكن ترجيح أدلة أحد الفريقين فلا يبقى الأمر على الإباحة أو التخيير ، وقد تبين رجحان أدلة الفريق القائل بالإلزامية فصح أن الأمر غير متروك للأمة .

الفصل الثالث

أهل الشورى

من هم أهل الشورى فى الوقت الحاضر ؟ .

للإجابة عن هذا السؤال ، تناولنا بالبحث تحديد أهل الشورى فى العصر النبوى والراشدى ثم فى محيط التراث الفقهى ، واستتبع ذلك بيان مصطلحات « أهل الحل والعقد » ، أهل الاجتهاد ، « أهل الاختيار ، أولى الأمر » وعلاقتها بأهل الشورى . وتكلمنا عن أهل الشورى فى العصر الحاضر وأسلوب اختيارهم وشروطهم ، وروركزنا — بصفة خاصة — على شرط الذكورة فى أهل الشورى وموقف المرأة من عضوية مجلس الشورى ، وأخيراً بينا موقف أهل الذمة من مجلس الشورى .

وعلى ذلك قسمنا هذا الفصل إلى أربعة مباحث :

المبحث الأول : تحديد أهل الشورى .

المبحث الثانى : شروط أهل الشورى وكيفية اختيارهم

المبحث الثالث : موقف الإسلام من حق عضوية المرأة لمجلس الشورى .

المبحث الرابع : أهل الذمة ومجلس الشورى .



أهل الشورى

من هم الذين أمر الله تعالى رسوله صلى الله عليه وسلم باستشارتهم فى قوله تعالى ﴿ وشاورهم فى الأمر ﴾ ١٥٩ آل عمران ؟ .

وهل هم جميع الصحابة ، أم طائفة خاصة منهم ، أم أفراد معينون ؟ .

للإجابة على هذا السؤال ، نرجع إلى التطبيق العملى للنبى صلى الله عليه وسلم والخلفاء الراشدين ، حيث أننا لا نجد فى السنة القولية تحديداً لهذا الأمر [1] .

ونتكلم عن تحديد أهل الشورى فى المبحث الأول ، ثم عن الشروط التى يجب توافرها فيهم فى المبحث الثانى ، ثم نخصص المبحث الثالث لدراسة موضوع شرط الذكورة فى أهل الشورى .

ونتناول فى المبحث الرابع موضوع صلاحية أهل الذمة لأن يكونوا من أهل الشورى .

---

(١) روى الحاكم فى مستدركه عن ابن عباس قوله فى ﴿ وشاورهم فى الأمر ﴾ قال : أبو بكر وعمر ، ٣-٧٠ .

وقد قلنا أن هذا الأمر غير مقصور عليهما . بدليل مشاورة النبى صلى الله عليه وسلم لغيرهما ، والضمير فى « وشاورهم » للجمع ، فقول ابن عباس رضى الله عنه محمول على كثرة استشارته صلى الله عليه وسلم لهما .

المبحث الأول

تحديد أهل الشورى

أولا — فى العهد النبوى والخلفاء الراشدين :

كان النبي صلى الله عليه وسلم يشاور جمهور المسلمين فى الأمور التى تهمهم مباشرة .

ففى غنائم هوازن حرص على معرفة جميع آراء الذين اشتركوا فى الحرب ولم يكتف برأى كبار القوم .

وفى « أحد » حرص على معرفة آراء جمهور الحاضرين واكتفى برأى الأغلبية .

وأما فى « بدر » فقد اكتفى برأى كبار القوم الممثلين للمهاجرين والأنصار ، وذلك بمشهد من جمهور الحاضرين وموافقتهم .

وفى مصالحة « غطفان » اكتفى برأى السعديين : بسعد بن عبادة ، وسعد بن معاذ .

وأما فى سنة الخلفاء الراشدين : فنجد أبا بكر يستشير الناس فى حرب فارس والروم ، وعمر بن الخطاب يستشيرهم فى اختيـــار الأمراء وقسمة الأرض وتولية الخلافة .

واستشار عبد الرحمن بن عوف رضى الله عنه ، الناس جميعاً حتى النساء والعامة ، فى أيهم يختارون للخلافة : عثمان بن عفان أم على بن أبى طالب ؟ .

وقد كان لعمر رضى الله عنه الشورى العامة بالإضافة إلى الشورى الخاصة المؤلفة من كبار الصحابة ذوى الرأى ، فكان كل المؤمنين — بلا استثناء — يشتركون فى الشورى العامة .

وأما أهل الأقاليم المفتوحة ، فكانوا يستشارون فى أقاليمهم .

ونخرج من هذه السوابق وغيرها ، إلى أن « أهل الشورى » فى عهد النبى صلى الله عليه وسلم والراشدين — فيما بعد — هم « كبار الصحابة الذين كانوا يمثلون أقوامهم ويحظون بثقتهم » . وهؤلاء كانوا يكونون ما يشبه — مجلساً للشورى — وقد شمل هذا المجلس فى عهد النبى صلى الله عليه وسلم ، كبار السابقين الأولين من الذين امتحنوا وجربوا فحازوا الثقة العامة .

ثم بعد الهجرة أضيف إليهم زعماء الأنصار ، ثم برز فى — عهد الراشدين — عنصران آخران وهما عنصر من الذين قاموا بأعمال جليلة ، فى الشؤون العامة وفى الدعوة إلى الدين ، وعنصر من الذين نالوا شهرة عظيمة بين الناس من حيث علم القرآن والتفقه فى الدين .

وهؤلاء كانوا يستشارون فى المسائل العامة ، ولكن إلى جانب هذا ، كان هناك بعض المسائل التى تهم الناس مباشرة ، وهذه لابد من معرفة رأى جمهور الحاضرين وقت المشاورة ، وهناك مسائل أكثر عمومية تعرض على جمهور الأمة كافة .

ونستطيع أن نميز — فى هذه المرحلة — ثلاث درجات من الشورى :

١ — مسائل فنية خالصة ، يؤخذ فيها برأى الفنيين .

٢ — مسائل تشريعية عامة ، يؤخذ فيها برأى أهل الشورى المكون من كبار القوم الممثلين لهم ، وهؤلاء هم الذين يسمون « أهل الشورى » وهو موضوع بحثنا .

٣ — مسائل أكثر عمومية وشمولا ، كاختيار الحاكم وإعلان الحرب ، وغير ذلك من القضايا العامة التى تحتاج إلى معرفة رأى الناس جميعاً .

وهذه لا بد من معرفة رأى الكافة ، عن طريق استفتاء عام [1] .

---

(١) راجع :

المستشار على على منصور — نظم الحكم والإدارة فى الشريعة الإسلامية والقوانين الوضعية ، ص ٢٧٠ .

الأستاذ عبد الرحمن عبد الخالق : الشورى فى ظل نظام الحكم الإسلامى ، ص ٩١ . ==

كيفية اختيار أهل الشورى فى العهد النبوى والراشدين :

أما عن كيفية الاختيار وهل هى عن طريق الانتخاب أم التعيين ، فالواقع أن اختيارهم لم يكن عن طريق الانتخاب ولا عن طريق التعيين . ولكن عن طريق الاختيار الطبيعى .

وفى هذا يقول الأستاذ أبو الأعلى المودودى (١) : « إن الإسلام كان قد نهض فى مكة كحركة من الحركات ، ومن طبيعة الحركات أن الذين يستجيبون لدعوتها قبل غيرهم هم الذين يكونون أصحاب الداعى وسواعده ورجال مشورته ، فالذين كانوا السابقين الأولين فى الإسلام أصبحوا — بطريق فطرى — أصحاب النبى صلى الله عليه وسلم وأهل مشورته .

ثم ظهر فيما بعد رجال امتازوا بخدماتهم وتضحياتهم وبصيرتهم وفراستهم ، ولم يكن انتخابهم قد تم بالأصوات ، ولكن بما عانوا فى حياتهم من المحن والشدائد والتجارب ، وهى طريق للانتخاب أكثر صحة وأدنى إلى الفطرة من طريق الأصوات » .

ويقول الأستاذ محمد أسد (٢) :

« لقد كان المجتمع العربى فى ذلك الحين ما يزال محتفظاً بطابعه القبلى إلى حد كبير — وإن كان الإسلام قد أوهى إلى حد ما عُرىٰ الروابط القبلية — ولذلك فإن رؤساء القبائل والبطون كان لهم — فى الواقع — حق تمثيل الجماعات التى يتزعمونها .

ولو فرضنا جدلا أن الخليفة قد أصر على إجراء انتخاب عام لجاء هؤلاء الزعماء أنفسهم فلم تكن هناك حاجة لإجراء انتخاب عام » .

= الشيخ محمد أبو زهرة : المجتمع الإنسانى فى ظل الإسلام ص ١٦٥ .
الأستاذ أبو الأعلى المودودى نظرية الإسلام وهديه ، دار الفكر بيروت ١٩٦٧ . ص ٢٨٥ .
الدكتور أحمد كمال أبو المجد : موضوع الإسلام دستوراً — كتاب الهلال العدد ٢٥٠ ، نوفمبر ٧١ ، ٧٤ ، تقديم أحمد فراج .

(١) نظرية الإسلام وهديه ، دار الفكر ، بيروت ص ٢٨٥ .
(٢) منهاج الإسلام فى الحكم ، ص ١٠٥ .

ويقول الأستاذ أمين أحسن الإصلاحى (١) :

« إن أصحاب مجلس الشورى – وإن كانوا – لا يمثلون الشعب بالمفهوم السياسى عن طريق الانتخابات المعروفة اليوم ، ولكنهم كانوا موضع ثقة لدى جماعاتهم وكانوا يمثلونها كذلك ، فكانت كل جماعة ترجع إلى رئيسها فى الأمور ، كما كان بعض أصحاب الشورى ممن يمثلون مركزا ممتازاً من الناحية الدينية (١) » .

ويبقى بعد هذا مناقشة ثلاث مسائل :

المسألة الأولى :

يقول الدكتور يعقوب محمد المليجى (٢) :

إن القرآن الكريم لم يتناول بيان من يكونون أهل الشورى ، وإنما جاء الأمر بالشورى عاماً بحيث تكون المشاورة لجماعة المسلمين وعدم التحديد هنا هو ما يتفق مع المنهج القرآنى فى عدم ذكر التفصيلات فيما يتعلق بالشئون الدستورية والاكتفاء بالمبادئ العامة .

وهو ما يتفق وصالح الجماعة الإسلامية إذ يتيح موافقة الأحكام الإسلامية لظروف المجتمعات المتغيرة .

المناقشة :

ويناقش بأنه مع التسليم بالمنهج القرآنى فى عدم تحديد التفاصيل فيما يتعلق بالشئون الدستورية ، فإن السنة مكملة للقرآن ومبينة له .

وقد جاءت السنة النبوية العملية ببيان من هم « أهل الشورى » على صورة تتفق وخلود المبادئ الإسلامية وصلاحيتها لكل تغير اجتماعى .

فالشرط الجوهرى فيهم أن يكونوا ممثلين حقاً للأمة وممن ترضى عنهم وتثق فيهم .

---

(١) من مقال : مكانة الجماهير فى الدولة الإسلامية – مجلة البحث الإسلامى ١-١٤ .

(٢) الدكتور يعقوب محمد المليجى – مبدأ الشورى فى الإسلام ص ١٤٧ .

وسواء أن نالوا هذه الثقة بالأسبقية للإسلام والجهاد أو بالمزايا العقلية والنفسية والخلقية ، أو بالنبوغ العلمى والفقهى فالمهم تحقق هذا الشرط وهو رضا وموافقة الأمة .

المسألة الثـــانية :

كان الرسول صلى الله عليه وسلم ، يطلب المشورة من الجمهور قائلا : أشيروا على أيها الناس .

ويستنتج البعض (١) من هذا القول أن الناس المقصودين بطلب المشورة ، ليسوا عامة الناس ، لأن الفرد العادى — ومن باب أولى — الرسول صلى الله عليه وسلم ، لا يمكن أن يطلب الرأى إلا لدى القادر عليه ، فإذن هؤلاء الناس لم يكونوا إلا بعض أصحاب الرسول صلى الله عليه وسلم ، والذين أطلق عليهم فيما بعد عصر الرسول صلى الله عليه وسلم بـ « أهل الحل والعقـــد » .

ومما يدل على أن الفرد العادى لم يكن يطلب المشورة منه ، وأن الجمهور لم يكونوا هم أهل الشورى أنه حتى فى الأمر الهام أمر تولية الخليفة ، اعتمد أبو بكر على رأى خاصة أهل الرأى من الصحابة فى المدينة ، ومن المسلم به أن من كان خارج المدينة لم يشترك فى اختيار عمر للخلافة ، ولم يشارك مع أهل الشورى بنصيب (٢) .

المنـــاقشة :

وتناقش هذه المسألة بالأمور التالية :

١ — أنه مسلم أن (أهل الشورى) لم يكن جمهور المسلمين وإنما كبارهم الممثلون عنهم والحائزون على رضاهم وثقتهم ، لأنه لا يمكن فى كل مسألة جمع المسلمين الحاضرين منهم والغائبين وعرض الأمر عليهم فلذلك كان فى عرض الأمر على زعمائهم كافياً لتحقيق الشورى المطلوبة ولا شك

---

(١) د. عبد الحميد متولى : مبدأ الشورى فى الإسلام ، ص ٢٣ .

(٢) د. يعقوب محمد المليجى . مبدأ الشورى فى الإسلام ص ١٦١ .

أن هؤلاء الزعماء كانوا يتحرون رضا وموافقة جماعاتهم ، وهكذا فإن العامة يساهمون بطريق غير مباشر فى مناقشة المسائل العامة .

٢ ـ يحدثنا التاريخ أن هناك أموراً أكثر عمومية وشمولا لم يكتف فيه بعرض الأمر على الزعماء الممثلين ، بل شارك كل فرد بإدلاء رأيه فيه . فمن ذلك أن الرسول صلى الله عليه وسلم لم يكتف فى سبى هوازن برضى العرفاء عن التنازل عن السبايا دون الرجوع إلى الناس ليرضوا بذلك صراحة . وكذلك فى مسألة تولية الخليفة فلا بد أن يعبر كل فرد عن رضاه عن طريق « البيعة » وقد مر بنا أن عبد الرحمن بن عوف رضى الله عنه كان يسأل الركبان إلى المدينة عمن يريدونه خليفة لهم (١) .

٣ ـ وأما أن من كان خارج المدينة وفى العواصم الأخرى لا يشارك فى اختيار الخليفة . . فقد كان هؤلاء يرسلون مندوباً عنهم أو وفداً يحمل رأيهم إلى المدينة العاصمة . ومن ناحية ثانية فليس المطلوب فى مثل تلك الظروف من بعد البلدان وصعوبة المواصلات مشاركة كل المسلمين فى أمور الحكم وكان يكتفى برضا جمهور العاصمة . . فكانت المدينة عاصمة الحكم الإسلامى وما يتقرر فيها ويستقر عليه هو بمثابة إقرار من الجميع

يذكر الأستاذ أبو الأعلى المودودى (٢) أن المدينة كانت تمثل مركز الزعامة فى الدولة الإسلامية نتيجة للانقلاب الفكرى الذى حدث بظهور الإسلام ، ولذلك كانت زعامة أهل المدينة زعامة فطرية ، ولم يكن من الممكن أن يحور ثقة الناس رجل من سواهم ، ومن أجل ذلك لم يكن هناك اعتراض على قرارات أهل المدينة .

ومع ذلك يذكر الشيخ محمد أبو زهرة أن أهل الأقاليم المفتوحة كانوا يستشارون فى أقاليمهم (٣) .

---

(١) ذكر الأستاذ عبد العظيم منصور فى مقال بعنوان « اعتبارات الزمان والمكان فى شريعة الإسلام » مجلة منبر الإسلام ١١-٣٢ نوفمبر ٧٤ نقلا عن البداية والنهاية فى شأن استفتاء عبد الرحمن بن عوف رضى الله عنه أنه كان يسأل النساء المخدرات فى حجابهن ، والولدان فى المكاتب ، والركبان والأعراب الذين يردون إلى المدينة .

(٢) نظرية الإسلام وهديه ص ٢٨٨ .

(٣) الشيخ محمد أبو زهرة ، المجتمع الإنسانى فى ظل الإسلام ص ١٦٥ .

ويرى الدكتور إبراهيم أحمد العدوى أن زعماء القبائل الوافدين على المدينة كانوا يشتركون فى مجلس الشورى فى عهد الراشدين [١] .

٤ — ولهذا نقول أن الرسول صلى الله عليه وسلم أو الخلفاء الراشدين عندما كان يقول — أحدهم — (أشيروا على أيها الناس) فإن كلمة الناس تشمل الفرد العادى أيضاً ولا تقتصر على « بعض الصحابة » .

وأما أن الفرد العادى لا يمكن أن يطلب الرأى أو النصح إلا لدى القادر عليه . . فالواقع أن المسائل التى من هذا القبيل — أو معظمها — والتى قيل فيها أشيروا على أيها الناس ليست من المسائل الفنية التى تحتاج إلى دراية فنية معينة ، وإنما هى من قبيل الأمور العيشية التى فى متناول إدراك أى إنسان عادى ، وهو بهذه الصفة يمكن أن يساهم فى هذا الأمر . ثم أنه فى مثل هذه الأمور لم يكن يطلب من الفرد العادى أو من جمهور الحاضرين بيان وجه الصواب فيها بمقدار ما كان يطلب فيه موافقته على الأمر المستشار فيه أو عدم موافقته . . فهو بمثابة استفتاء عام أكثر من أن يكون طلب المشورة الفنية هذا مع التسليم بأن بعض الذى قيل فيه (أشيروا على أيها الناس) كان يقصد فيه طائفة معينة من الناس — مثل حادثة الإفك — ويوضح الشيخ محمد أبو زهرة دور العامة حين ذكر الشورى العامة لعمر فى أهل المدينة أجمعين ، وقال إن كل المؤمنين بلا استثناء يشتركون فى هذه الشورى العامة [٢] .

ولهذا ينتهى المستشار على على منصور إلى أن من يشاورهم رئيس الدولة يختلفون باختلاف موضوع المشاورة فإن كان من الأمور العامة التى تهم الجميع وجب مشاورة الجميع إن أمكن وإلا فجمهورهم وإلا فأهل العقد والحل وهم فى وقتنا الحاضر نواب الأمة أو مجلس الشعب ... إلخ » [٣] .

---

(١) الدكتور ابراهيم أحمد العدوى ، النظم الإسلامية ، مكتبة الأنجلو ط ١٩٧٢ ص ١٤٥ نقلا عن الإدارة العربية لمولوى حسينى ص ٧٦ .

(٢) المجتمع الإنسانى فى ظل الإسلام ص ١٦٥ .

(٣) نظم الحكم والإدارة — المرجع السابق — ص ٢٧١ .

المسألة الثالثة :

ينفى الدكتور عبد الحميد متولى وجود مجلس للشورى – فى العهد النبوى والراشدى – بالمعنى المعروف فى العصر الحديث ، أى هيئة تتكون من عدد معين وبشروط معينة ، ذات اختصاصات محددة . ثم يضيف أن أعضاء هذا المجلس لم يكونوا يكونون « مجلساً » وإنما هم مجرد (صحابة) أو (بطانة) أو (حاشية) وأنه كان للرسول صلى الله عليه وسلم كما كان لكل خليفة من الخلفاء الراشدين بعض من كبار ذوى الرأى يؤثرهم على غيرهم بالشورى (١) .

المناقشة :

ويناقش هذا الرأى بأن المقصود من وجود مجلس للشورى ، وجود طائفة معينة من كبار الصحابة عرفوا بأنهم أهل الشورى ، وهؤلاء كونوا ما يشبه مجلساً للشورى . وليس المقصود به المجلس العصرى ذا الاختصاص المحدد (٢) .

وسواء سميناهم مجلساً أم لا ، فهذا لا يمنع من القول بأنهم كانوا يمثلون مجموعة معروفة فى المجتمع ، لهم وزنهم الاجتماعى ، وكانت تعرض عليهم الأمور الهامة .

ولهذا فإننا لا نوافق على أن أمثال هؤلاء يعتبرون حاشية أو بطانة .

فهؤلاء لم يصلوا إلى هذه المكانة إلا بصفات ومواهب وأعمال مميزة والحاشية ليست كذلك ، والحاشية لا رأى لها وهى أشبه شىء بالزينة .

وكذلك فإن المسألة ليست متروكة لرغبات الخليفة حتى يؤثر هذا على ذاك ، بل هناك نظام خاص يحكم هذا الأمر ، وهذا النظام وإن لم يكن مكتوباً إلا أنه معروف عندهم ومراعى من قبل الحاكم والمحكوم .

---

(١) د. عبد الحميد متولى : مبادئ نظام الحكم فى الإسلام (مع المقارنة بالمبادئ الدستورية الحديثة) دار المعارف ١٩٦٦ ص ٦٨٥ .

(٢) راجع « التاريخ الإسلامى » للدكتور محمود فياض ، عصر الخلفاء الراشدين ص ٨ قوله « وقد كان هؤلاء فى عهد الرسول صلى الله عليه وسلم يكونون ما يشبه مجلس الشورى » .

يقول الأستاذ أبو الأعلى المودودى [1] :

(أنه قد تألف – حتى فى العهد النبوى – ذلك المجلس الشورى من رجال معينين معلومين ، فلا يصح إذن ظن الذين قالوا أن الخليفة هو الذى كان يدعو للمشاورة من يشاء وفى أى وقت يشاء وبأى طريق يشاء) .

ويذكر الأستاذ أمين أحسن الإصلاحى [2] . أن هذا المجلس تكون من أبى بكر وعمر رضى الله عنهما وكانا زعيمى المهاجرين بلا مدافع ولم يكن لهما ند فى البصيرة الدينية والفهم السياسى .

ومسعد بن معاذ وسعد بن عبادة رضى الله عنهما زعيما الأوس والخزرج وعثمان رضى الله عنه قائد بنى أمية ، وعبد الرحمن بن عوف رضى الله عنه زعيم بنى زهرة وعلى بن أبى طالب رضى الله عنه ، زعيم بنى هاشم .

ومعاذ بن جبل وأبى بن كعب وزيد بن ثابت رضى الله عنهم ، الذين كانوا من نوابغ العلوم القرآنية والفقه الإسلامى .

ثانياً – أهل الشورى فى محيط التراث الفقهى :

ظهرت فى محيط التراث الفقهى مصطلحات (أهل الشورى) (أهل العقد والحل) (أهل الاجتهاد) (أهل الاختيار) .

ومن قبل يذكر القرآن الكريم مصطلح (أولى الأمر) فما المقصود بهذه المصطلحات ؟ .

وهل هناك فروق بينها ؟ .

(أ) بالنسبة للمصطلحات الفقهية ، أهل الشورى ، أهل الحل والعقد ، أهل الاجتهاد ، أهل الاختيار

أما مصطلح (أهل الشورى) فقد كان معروفاً منذ عهد الراشدين وحتى من قبل ذلك ، فى العهد النبوى ، ولكن ورد هذا المصطلح بصفة أكثر بروزاً فى عهد عمر رضى الله عنه .

---

(١) نظرية الإسلام وهديه ص ٢٨٩ .

(٢) مقال « مكانة الجماهير فى الدولة الإسلامية » – مجلة البحث الإسلامى الهند ١-١٤ .

ويبدو أن هذا المصطلح ، عرف فيما بعد الراشدين بـ (أهل الحل والعقد) و (أهل الاختيار) وقد يسمون بأهل الاجتهاد . أى الاجتهاد فى أمر الإمامه .

ولا نستطيع أن نعرف – بصفة جازمة – مصدر هذا المصطلح (أهل الحل والعقد) ولا أول من أطلقه أو استعمله [١] .

ولعل أول من كتب فى هذا الشأن ، الإمام أبو الحسن الماوردى المتوفى (٤٥٠هـ) فى كتابه (الأحكام السلطانية) . وقد استنتج الباحثون فى السياسة الشرعية من أقواله [٢] أن (أهل الاختيار) الذين يقومون باختيار الإمام ، هم (أهل العقد والحل) .

ويتابع الإمام الماوردى على هذا التعريف ، القاضى أبو يعلى ، وهو معاصر له ، ويضيف أن (أهل الاختيار) هم (أهل الاجتهاد) [٣] .

ثم يأتى الإمام النووى وهو من كبار فقهاء الشافعية فى القرن السابع الهجرى فيعرف أهل العقد والحل الذين يختارون الخليفة بأنهم العلماء والرؤساء ووجوه الناس ويشترط فيهم صفة الشهود [٤] .

ثم نجد « البغدادى » فى كتابه « أصول الدين » يسمى « أهل الاختيار » بـ « أهل الاجتهاد » [٥] .

---

(١) الأستاذ ظافر القاسمى : نظام الحكم فى الشريعة والتاريخ ١-٢٣٢ .

(٢) راجع صفحة ٥ قوله « وإن لم يقم بها – أى الإمامة – حرج من الناس فريقان : أحدهما أهل الاختيار حتى يختاروا إماماً للأمة » .
ثم قوله بعد ذلك فى صفحة ٦ « والإمامة تنعقد من وجهين أحدهما باختيار أهل العقد والحل » .

(٣) نقلا عن الدكتور أحمد عبد المنعم البهى ، مذكرات نظام الحكم فى الإسلام ، المقررة على السنة الأولى بالدراسات العليا – كلية الشريعة بالأزهر ص ١٦ .

(٤) الدكتور أحمد عبد المنعم البهى ، المرجع السابق ، ص ١٧ ، نقلا عن شرح الخطيب على المنهاج ٤-٣٠ ، والمقصود بصفة الشهود ، الإسلام ، الحرية ، التكليف ، النطق .. الخ » .

(٥) الدكتور محمد ضياء الدين الريس ، النظريات السياسية الإسلامية ص ٢٢٤ ، نقلا عن « أصول الدين » ص ٢٧٩ .

ويذهب فقهاء الحنفية إلى أن الإمام يصير إماماً بمبايعة « الأشراف والأعيـــان » (١) .

نخلص من ذلك إلى أنه لا فروق بين هذه المصطلحات ، فأهل العقد والحل ، هم أهل الاجتهاد وهم أهل الاختيار وهم أهل الشورى .

ولكن إلى أى مدى استطاعت هذه التعريفات أن تضع تحديداً معيناً لأهل الشورى ؟ .

يتساءل الدكتور أحمد عبد المنعم البهى ، ماذا يقصد الإمام النووى بـ « الرؤساء » ؟ هل يعنى نوعاً معيناً منهم أم جميع الرؤساء ؟ وكذلك ما المقصود بـ « وجوه الناس » ؟ . فهل هم الأغنياء فحسب أم هم البارزون فى الناس مطلقاً ؟ . (٢)

ويتساءل الشيخ أحمد الفاضلى : ماذا يقصد الإمام النووى بـ « العلماء » ؟ وهل هو العلم الذى يمكن به معرفة من يستحق الإمامة ؟ أو العلم المؤدى للاجتهاد ؟ أو مجرد العلم بالأحكام الشرعية وإن لم يصل إلى درجـــة الاجتهـــاد (٣) ؟ .

ثم ماذا يريد الإمام البغدادى بقوله : إن أهل العقد والحل هم أهل الاجتهـــاد ؟ .

هل يريد بهم الأئمة الذين وصلوا إلى درجة الاجتهاد فى الأحكام الفقهية ؟ أم يريد بهم طائفة من الناس لهم دربة فى هذا الأمر بخصوصه ، أى الترشيح للخلافة ؟ .

يجيب على هذا التساؤل الدكتور أحمد عبد المنعم البهى بقوله :

« إن أراد المعنى الأول فقد حدد أهل العقد والحل تحديداً خاصاً لا يجوز لغيرهم من أهل الرأى والسياسة والاجتماع أن يشتركوا معهم ، ولم ينقل هذا المعنى إلا عن « القلانسى » شيخ البغدادى ، ولم ينقل عن غيره ممن تصدوا لدراسة هذا الموضوع .

---

(١) الشيخ أحمد الفاضلى ، محاضرات فى نظم الحكم فى الإسلام ، للسنة الأولى بالدراسات العليا بكلية الشريعة بالأزهر ، ص ٩٠ ، نقلا عن الدر المختار ٣-٤٢٨ .

(٢) المرجع السابق ص ١٩ .

(٣) المرجع السابق ص ٩٠ .

وإن أراد البغدادى – عليه رحمة الله – المعنى الثانى ، أى أهل الاجتهاد فى الخلافة ، فقد زاد الأمر إبهاماً وغموضاً ، لأنه لا يوضح المراد فى المقصود بهم » [1] .

وكذلك لم يوضح فقهاء الحنفية المراد من « الأشراف والأعيان » [2] .

إلا أن الماوردى وأبا يعلى فى تعريفهم لأهل الشورى اشترطوا ثلاثة شروط [3] ، وهى :

١ – العدالة : وهى اجتناب الكبائر وعدم الإصرار على الصغائر .

٢ – العلم : الذى يتوصل به إلى معرفة من يستحق الإمامة على الشروط المعتبرة فيها ، ومعنى ذلك أنه لا يشترط فيهم العلم الذى يصل إلى درجة الاجتهاد فى الأحكام .

٣ – الرأى والحكمة إلى اختيار من هو للإمامة أصلح .

وهذه الشروط وإن كانت عامة إلا أنها تحدد نوعاً ما مصطلح (أهل الشورى) وتقرب صورتهم للأذهان ، ففى نطاق هذه الشروط يستوى من تحققت فيه سواء كان من العلماء أو من الساسة أو من غيرهم .

ومما سبق نستطيع أن نقرر الآتى :

١ – إن المصطلحات التالية (أهل الشورى) ، (أهل الحل والعقد) ، (أهل الاختيار) ، (أهل الاجتهاد) ، عند علماء السياسة الشرعية تؤدى إلى معنى واحد .

٢ – إن المقصود بأهل العقد والحل عند علماء السياسة الشرعية ، هم زعماء الأمة وأهل المكانة فيها ، وقد عرفوا بالخبرة فى شئونها والمعرفة بسياستها ، فنالوا رضاً وثقة السواد الأعظم فيها .

٣ – إن أهل العقد والحل فى عرف الأصوليين ، غيره عند علماء السياسة الشرعية . والهيئة التى يتحدث عنها فى باب « الإمامة » هى غير

---

(١) المرجع السابق . ص ١٩ .

(٢) الشيخ أحمد الفاضلى – المرجع السابق – ص ٩٠ .

(٣) الأحكام السلطانية للماوردى ص ٦ .

تلك التى تذكر فى كتب (علم الأصول) وإن كانت كل منهما تسمى بنفس الاسم ، وذلك لأنه لا يشترط فى الأفراد الذين تتكون منهم الهيئة الأولى أن يحصلوا من العلم إلا على القدر الذى يؤهلهم لأن يكونوا عارفين بظروف المجتمع وأحواله السياسية ، وقادرين على اختيار الأصلح من بين المرشحين الأكفاء ، أما الهيئة الثانية فلا يكتفى فيها إلا بأن يكون الفرد « مجتهدا » [1] .

(ب) ما المراد بـ « أولى الأمر » ؟ .

ورد مصطلح (أولى الأمر) فى القرآن الكريم فى آيتين من سورة النســاء .

الآية الأولى :

ونصها : ﴿ يا أيها الذين آمنوا ، أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولى الأمر منكم ، فإن تنازعتم فى شىء فردوه إلى الله والرسول إن كنتم تؤمنون بالله واليوم الآخر ، ذلك خير وأحسن تأويلا ﴾ [2] .

الآية الأخرى :

ونصها : ﴿وإذا جاءهم أمر من الأمن أو الخوف أذاعوا به . ولو ردوه إلى الرسول وإلى أولى الأمر منهم لعلمه الذين يستنبطونه منهم . ولولا فضل الله عليكم ورحمته لاتبعتم الشيطان إلا قليلا ﴾ [3] .

وبالرجوع إلى أهل التفسير ، القدامى منهم والمعاصرين نجد لهم أقوالا عديدة فى هذا الشأن ، نذكرها ونستخلص منها ما نرجحه .

أولو الأمر عند المفسرين والعلماء المتقدمين :

يقول صاحب الكشاف فى الآية الأولى :

(والمراد بأولى الأمر منكم : أمراء الحق . وقيل : هم أمراء السرايا . وقيل : هم العلماء) [4] .

---

(١) الدكتور محمد ضياء الدين الريس : النظريات السياسية الإسلامية ص ٢٥٥ .

(٢) الآية ٥٩ من سورة النساء . (٣) الآية ٨٣ من سورة النساء .

(٤) الكشاف للزمخشرى ١-٥٢٣ .

ويقول فى تفسير الآية الأخرى :

(وإلى أولى الأمر منهم ، هم كبراء الصحابة ، البصراء بالأمور أو الذين كانوا يؤمرون منهم) (١) .

وأما الإمام ابن كثير فيذكر فى تفسيره عندما تعرض لشرح الآية الأولى ، أحاديث تدل على أن المقصود بأولى الأمر هو أمراء الحق والعدل(٢) وينقل – أيضاً – عن ابن عباس رضى الله عنه وجماعة من التابعين قولهم « أنهم العلمــاء » .

ثم يرجح أن الآية عامة فتشمل « الأمراء والعلماء » (٣) .

وإذا رجعنا للطبرسى صاحب « مجمع البيان » نجده يقول فى الآية الأولى (٤) :

(للمفسرين فيها أقوال ، أحدهما : أنهم الأمراء) (٥) .

الثانى : أنهم العلماء (٦) . لأنهم الذين يرجع إليهم فى الأحكام دون الولاة . والثالث : هم الأئمة من آل محمد (٧)) . ويذكر فى الآية الأخرى (٨) (أنهم الأئمة المعصومون) (٩) . وكذلك يذكر رواية ثانية : (هم أمراء

---

(١) الكشاف للزمخشرى ١-٥٤٠ .

(٢) تفسير ابن كثير ١-٥١٦ طبع دار إحياء الكتب العربية – بدون تاريخ .

(٣) تفسير ابن كثير ١-٥١٨ .

(٤) ج ٥ ص ١٣٨ .

(٥) عن أبى هريرة وابن عباس فى إحدى الروايتين . وميمون بن مهران والسدى واختاره الجبائى والبلخى والطبرى .

(٦) عن جابر بن عبد الله وابن عباس فى الرواية الأخرى . ومجاهد والحسن وعطاء وجماعة .

(٧) رواه عن الباقر والصادق (عليهما السلام) وقد رجح هذا القول مستدلا بأن الله أوجب طاعتهم بالإطلاق ، ولا يجوز أن يوجب الله طاعة أحد على الإطلاق إلا من ثبتت عصمته ، وليس ذلك بحاصل فى الأمراء ولا العلماء .

(٨) ج ٥ ص ١٧٤ .

(٩) قاله أبو جعفر عليه السلام .

السرايا والولاة) [1] . وروابة أخرى (أنهم أهل الفقه والعلم الملازمون للنبي صلى الله عليه وسلم [2]) .

ويذهب الإمام الرازى فى تفسيره [3] إلى أن المراد بـ (أولى الأمر) هو (أهل الحل والعقد) .

إلا أنه لم يحدد المقصود بهذه العبارة ، فهل هم أهل العقد والحل حسب اصطلاح الأصوليين ؟ أى المجتهدون فى الأحكام الشرعية ؟ أم المقصود أهل العقد والحل باصطلاح علماء السياسة الشرعية ؟ أى الذين يختارون الإمام الأعظم ، والمعروف أن هؤلاء لا يشترط فيهم أن يصلوا إلى درجة الاجتهاد ؟ أم أنه يقصد ما يشمل الجميع ؟ .

يرجح الدكتور محمد ضياء الدين الريس المعنى الأول [4] .

وأما الإمام النيسابورى فى تفسيره ، فيبدو كما يقرر السيد محمد رشيد رضا ، فهم أو اختار المعنى الأخير ، وذلك ما يفهم من عبارته ونصها : (وإذا ثبت أن حمل الآية على هذه الوجوه غير مناسب تعين أن يكون المعصوم كل الأمة ، أى أهل الحل والعقد وأصحاب الاعتبار والآراء .

فالمراد بقوله وأولى الأمر ، ما اجتمعت الأمة عليه) [5] .

---

(١) قاله السدى وابن زيد والجبائى .

(٢) قاله الحسن وقتادة ، واختاره الزجاج ، وأنكر الجبائى هذا الوجه وقال إنما يطلق أولو الأمر على من له الأمر على الناس .

(٣) مفاتيح الغيب ٣-٣٥٧ .

(٤) راجع : النظريات السياسية الإسلامية ص ٣٨١ قوله :

« ولقد قال الإمام الرازى . . ما يلى : أمر الله بالطاقة هنا وارد على سبيل الجزم ، ومن أمر الله بطاعته هكذا يجب أن يكون معصوماً لئلا يترتب عليه أمر الله بفعل الخطأ ومتابعته ، ثم قرر أن المعصوم لا يجوز أن يكون بعض الأمة ؟ وإنما هو مجموعها ممثلا فى أهل الاجتهاد . واستنتج من هذا أن الآية حجة على الإجماع ، وخلص من ذلك إلى أن المراد (بأولى الأمر) إنما هم أهل الحل والعقد ، من علماء الأمة القادرين على الاجتهاد والاستنباط إذا أجمعوا ، وهم المعروفون بهذه الصفة فى كتب أصول الفقه » .

(٥) تفسير المنار ٥-١٨٣ (مكتبة القاهرة ط . ١٩٦٠) .

وسواء أريد هذا المعنى أو الآخر فإن الإمام الرازى – رحمه الله – (كما يقول الدكتور أحمد محمود صبحى فى كتابه– نظرية الإمامة لدى الشيعة الإثنى عشرية – دار المعارف ١٩٦٩ –=

وأما الإمام ابن تيمية فأولو الأمر عنده « الأمراء والعلماء » (١) .

أولو الأمر عند العلماء المتأخرين والمعاصرين :

يذكر الشيخ محمد عبده أنه فكر فى هذه المسألة من زمن بعيد ، فانتهى به الفكر إلى أن المراد بأولى الأمر جماعة « أهل العقد والحل » من المسلمين وهم الأمراء والحكام والعلماء ورؤساء الجند ، وسائر الرؤساء والزعماء الذين يرجع إليهم الناس فى الحاجات والمصالح العامة ، إذا اتفقوا على أمر أو حكم ، وجب أن يطاعوا فيه (٢) . فهو إذن يوسع من دائرة « أهل العقد والحل » ولا يقصرها على العلماء المجتهدين . ثم إنه يرى عموم أولى الأمر فى الحكام والعلماء وغيرهم .

ويستطرد الشيخ محمد عبده فيقول :

« إن أولى الأمر فى زماننا هذا ، هم كبار العلماء ورؤساء الجند ، والقضاة ، وكبار التجار والزراع وأصحاب المصالح العامة ومديرو الجمعيات والشركات ، وزعماء الأحزاب ، ونابغوا الكتاب والأطباء والمحامين الذين تثق بهم الأمة فى مصالحها وترجع إليهم فى مشكلاتها » (٣) .

فإذن أولوا الأمر هنا لا يشمل الحكام ؛ ويبدو أن هذا الرأى هو الذى استقر عليه الأستاذ الإمام ، ويوضح هذا الأمر تلميذه السيد محمد

= ص ١٣٠) قد عبر عن اتجاه ديمقراطى أصيل ، حين أصبغ العصمة على أهل الحل والعقد من العلماء الممثلين لمجموع الأمة ، وهو بذلك قد سبق كثيراً من الفلاسفة الغربيين مثل روسو الذى أصبغ العصمة على الإرادة العامة للأمة كضمان قوى لتحقيق العدالة ومراجعة الحاكم إن ظلم .

(١) السياسة الشرعية فى إصلاح الراعى والرعية : لأبى العباس أحمد بن تيمية (٦٦١ — ٧٢٨ هـ) ص ١٨٢ .

وكتابه (الحسبة فى الإسلام) المطبعة السلفية ١٣٨٧ هـ القاهرة ص ٦٧ قوله :

(وأولو الأمر أصحاب الأمر وذووه ، وهم الذين يأمرون الناس وذلك يشترك فيه أهل اليد والقدرة وأهل العلم والكلام فلهذا كان أولو الأمر صنفين : العلماء والأمراء » .

(٢) تفسير المنار ٥–١٨١ .

(٣) تفسير المنار ٥–١٩٨ .

رشيد رضا بقوله : (« إن المراد بأولى الأمر » أهل الحل والعقد الذين يمثلون سلطة الأمة . واختاره الأستاذ الإمام) (١) .

وينقل عنه فى تفسير المنار :

(ثم قال — أى الأستاذ الإمام — وأهل الذكر منهم يعنى أولى الأمر ، وهم أهل العلم والرأى فى مصالح الأمة (٢) ، وهذا هو رأى السيد محمد رشيد رضا نفسه حيث يقول :

« والمراد بأولى الأمر ، أهل الرأى والمكانة فى الأمة وهم العلماء بمصالحها وطرق حفظها والمقبولة آراؤهم عند عامتها » (٣) .

وأيضاً ينص على أن أهل الشورى هم أهل الحل والعقد الذين يختارون الخليفة ، وهم الذين يسمون عند الأمم الأخرى بنواب الأمة (٤) .

ثم يأتى الدكتور محمود فياض ليؤكد هذا الأمر بقوله :

(إذا كانت الآية الأولى — الآية ٥٦ من سورة النساء — عامة تقرر قاعدة كلية ، وفهم منها أن أولياء الأمر هم الحكام فإن الآية الثانية — الآية ٨٣ من سورة النساء — تبعد هذا التفسير ، لأنها تتحدث عن أولى أمر مع الرسول صلى الله عليه وسلم ، ولم يكن مع الرسول صلى الله عليه وسلم حكام . فعمن تتحدث الآية الثانية ؟ .

صريح القرآن يفيد أن هؤلاء هم أكابر المسلمين من أصحاب الرسول صلى الله عليه وسلم وغيرهم من أهل العلم والخبرة والمكانة ممن يتبعهم الناس عادة ، وهم الذين عبر عنهم العلماء باسم (أهل الحل والعقد) وهذا ما يجب فهمه من الآيتين ، إذ أن « أولى الأمر » فيهما شيء واحد) (٥) .

---

(١) نقلا عن مبادئ نظام الحكم فى الإسلام للدكتور عبد الحميد متولى ص ٢٠٨ وعزاه إلى كتاب « الخلافة والإمامة العظمى » للسيد محمد رشيد رضا ص ١٥ .

(٢) تفسير المنار ٤-٢٥ .

(٣) تفسير المنار ٤-٢٠٣ .

(٤) تفسير المنار ٣-١١ .

(٥) د. محمود فياض . الفقه السياسى عند المسلمين . سلسلة الثقافة الإسلامية ديسمبر ١٩٥٩ . ص ١٤ . ويضيف (وقد كان هؤلاء يكونون ما يشبه المجلس الشورى للرسول صلى الله عليه وسلم) .

وأما الشيخ عبد الوهاب خلاف ، فأولوا الأمر عنده ، عام فى الحكام والعلمـــاء [1] .

بينا الشيخ محمد أبو زهرة يقول :

(إن الأكثرية من فقهاء التابعين ومن جاء بعدهم فسروا أولى الأمر بأنهم العلماء) .

ثم يأتى الشيخ محمود شلتوت ليحسم هذا النزاع ويقرر أن « أولى الأمر هم أهل النظر الذين عرفوا فى الأمة بكمال الاختصاص فى بحث الشئون وإدراك المصالح والغيرة عليها ». وليس من شك فى أن شئون الأمة متعددة ، ففى الأمة جانب القوة ، وفيها جانب القضاء ، وفيها جانب المال ، وفيها جانب السياسة الخارجية . . وفيها غير ذلك من الجوانب ، ولكل جانب رجال عرفوا فيه بنضج الآراء وعظيم الآثار . وهؤلاء الرجال هم « أولو الأمر من الأمة » وهم أهل الإجماع الذين يكون اتفاقهم « حجة » يجب النزول عليها

وإذن فليس أولو الأمر خصوص الأمراء والحكام كيفما كان شأنهم ، وكذلك ليس « أولو الأمر » خصوص المعروفين باسم « الفقهاء أو المجتهدين » فإن هؤلاء لا تعدو معرفتهم فى الغالب هذا الجانب — أى علوم اللغة وعلوم الكتاب والسنة — ولم يألفوا البحث فى تعرف كثير من الشئون العامة ، كشئون السلم والحرب والزراعة والتجارة والصناعة والإدارة والسياسة .

نعم ، هم كغيرهم ، لهم جانب خاص يعرفونه حق المعرفة وهم أرباب الاختصاص وأولو الأمر فيه ، وهو ما يتصل من التشريعات العامة

---

(1) علم أصول الفقه وخلاصة تاريخ التشريع الإسلامى (ط ٧) ١٩٥٦ مصر ص ٥١ حيث يوضح رأيه بقوله :

« ولفظ الأمر معناه الشأن ، وهو عام يشمل الأمر الدينى والأمر الدنيوى ، وأولو الأمر الدنيوى هم الملوك والأمراء والولاة . وأولو الأمر الدينى هم المجتهدون والفتيا ، وقد فسر بعض المفسرين أولى الأمر بالعلماء وفسرهم آخرون بالأمراء والظاهر التفسير بما يشمل الجميع » .

بأصول الحل والحرفة فى دائرة ما رسم القــرآن من قواعد تشريعيــة أو تشريعات جزئية (١) .

أما الدكتور محمد سعيد رمضان البوطى ، فهو كما نقل عنه الأستاذ ظافر القاسمى (٢) يرى أن أولى الأمر هم الذين عرفوا باسم « المجتهدين » وتبلورت هذه التسمية فى اصطلاحات الأصوليين والفقهاء إلى اسم « أهل الحل والعقد » ثم ذكر أن ثمة اختصاصين بارزين لأهل الحل والعقد . أحدهما : مبايعة من يرى أهل الحل والعقد أهليته للإمامة ، وثانيهما : الاجتهاد فى الأحكام والارتقاء بها إلى درجة الإجماع .

فهو إذن يرى أن « أولى الأمر » هم أهل الحل والعقد بالمعنى الأصولى أى « أهل الاجتهاد فى الأحكام الشرعية » وهم أيضاً « أهل الشورى » .

وهذا وإن كان صحيحاً حتى آخر عهد الراشدين إلا أنه فيما بعد ذلك ، لم يصبح الأمر كذلك ، فقد سبق وأن بينا ، أنه نتيجة للانفصال الذى حصل بين الأمة والسلطة ، والذى أدى بالفقهاء إلى الابتعاد عن شئون الحكم وسيئاته ، نتيجة لكل ذلك وجدنا الذين كتبوا فى باب الإمامة ، أو تناولوا شروط أهل الحل والعقد ، خففوا من شروطهم فى أهل الاختيار ، فلم يشترطوا العلم المؤدى للاجتهاد فى الأحكام الشرعية ، واكتفوا بالعدالة والحكمة والخبرة فى شئون الحكم والسياسة .

وحتى هؤلاء الذين عبروا عن « أهل الاختيار » بأهل الاجتهاد ، إنما أرادوا أهل الاجتهاد فى شئون الحكم . وذلك تنظير طبيعى لواقع العصر المعــاش .

ومن هنا كان « أهل الحل والعقد » عند الأصوليين غيرهم عند علماء السياسة الشرعية ، فأصبح مدلول أهل الحل والعقد أكثر اتساعاً مما قبل ،

(١) الإسلام عقيدة وشريعة – ص ٤٦٣ بتصرف .

(٢) فى كتابه « نظام الحكم فى الشريعة والتاريخ » دار النفائس ، بيرت ١٩٧٤ ، ١-٢٣٥ .

فيشمل أهل الحل والعقد بالمعنى الأصولى وغيرهم من أهل الشورى من الوجوه والرؤساء والعلماء .

نخلص من هذا إلى أن المراد بأولى الأمر فى الآيتين هو « أهل الشورى » أو « أهل الحل والعقد » وأن ذلك لا يشمل « الحكام والأمراء » .

وأن المقصود من الآية هو إطاعة ما يتفق عليه أهل الشورى أو ما يتفق عليه أكثريتهم ، وأن اتفاقهم « حجة » يجب أن يؤخذ بها ، وذلك حسما للنزاع وخروجاً من الخلاف .

ويمكن إضافة مؤيدات أخرى ترجح هذا التفسير ، وهى كالآتى :

١ ــ أن طاعة الأمراء ــ فى الآية ٥٩ من سورة النساء ــ إنما تكون واجبة إذا علم بالدليل أنه حق وصواب وهذا الدليل هو الكتاب والسنة ، فحينئذ لا يكون هذا قسما منفصلا عن القسمين الأولين ــ أى القرآن والسنة ــ فلا يكون حينئذ استفدنا فائدة جديدة ، ولكن إذا حملنا لفظ « أولى الأمر » على طاعة ما يتفق عليه أهل الشورى فقد استفدنا فائدة جديدة لأنه ربما دل هذا الاتفاق على حكم لا يكون فى الكتاب والسنة .

٢ ــ إذا حملنا لفظ أولى الأمر فى الآية ــ ٥٩ من سورة النساء ــ على طاعة الأمراء اقتضى ذلك إدخال الشرط فى الآية ، لأن طاعة الأمراء إنما تجب إذا كانوا مع الحق ، أما إذا حملناه على إجماع أهل الشورى أو اتفاق الأكثرية منهم لم تكن بحاجة إلى إدخال الشرط ، ومعروف أن ما لا يحتاج إلى الشرط أولى .

٣ ــ أن أعمال الأمراء والسلاطين موقوفة على فتاوى العلماء ، والعلماء فى الحقيقة أمراء الأمراء ، فكان حمل لفظ « أولى الأمر » عليهم أولى (١) .

٤ ــ لم يستعمل القرآن الكريم لفظ « أولى الأمر » إلا بصيغة الجمع (٢)

---

(١) راجع الأوجه المذكورة : تفسير المنار ٥-١٨٤ نقلا عن تفسير الإمام الرازى ، والإمام الرازى إنما يحمل لفظ أولى الأمر على إجماع أهل الحل والعقد كما سبق بيانه ، ويستشهد لذلك بوجوه أخرى .

(٢) الدكتور عبد الحميد متولى : مبادئ نظام الحكم فى الإسلام ص ٢١٠ .

وذلك يوحى بأن المقصود هو جماعة أهل الشورى ولا يجوز حمل صيغة الجمع على الحكام لأن المفروض أن يكون الإمام واحداً ، فلو حملناهم عليهم لوجب طاعتهم والطاعة تستلزم إقرار التعدد .

٥ — إن المخاطبين بالآيتين ، أساساً ، هم جماعة المؤمنين الذين كانوا معاصرين للنبى صلى الله عليه وسلم ، ولم يكن إلى جانب النبى صلى الله عليه وسلم أمير وحاكم ، فلم يكن إلا المهاجرين والأنصار وأهل الرأى من كبراء الصحابة عليهم الرضوان الذين كان يستشيرهم النبى صلى الله عليـــه وسلم (١) .

٦ — القرآن يفسر بعضه ، ولهذا فإننا نفسر الآية ٥٩ من سورة النساء بالآية ٨٣ منها . وقد أوضحت هذه الآية الأخيرة أن أولى الأمر ، هم مَن إليهم المرجع فى مشاكل التشريع والتنظيم والسياسة فى المجتمع ، وذلك لا يكون إلا لأهل الشورى .

وننتهى من كل ذلك إلى تقرير أن « أولى الأمر » هم « أهل الحل والعقد » وهم « أهل الشورى » وفى هذا يقول الشيخ أحمد هريدى (٢) :

(وأولو الأمر فى الأمة هم أهل الرأى وقادة الفكر فى كل جانب من جوانب حياتها ، أصحاب الاختصاص والتخصص والنظر والبحث فى الشئون المختلفة . . تعرفهم الأمة ويعرفهم الرأى العام بآثارهم وإنتاجهم العلمى والفكرى وتوليهم الأمة ويوليهم الرأى العام الثقة والتقدير) .

ثالثاً — أهل الشورى فى العصر الحاضر :

يرى معظم الباحثين الذين كتبوا فى هذه المسألة أن أهل الشورى فى العصر الحاضر هم « كبار العلماء وأهل الاختصاص والخبرة ورؤساء الجند والزعماء ، بالإضافة إلى أعضاء المجالس النيابية المنتخبة » .

---

(١) تفسير المنار ٣-١١ .

(٢) نقلا عن الدكتور محمود حلمى — نظام الحكم الإسلامى مقارناً بالنظم المعاصرة . ص ٦٨ وقد نقله عن « مذكرات نظام الحكم فى الإسلام الشيخ أحمد هريدى ص ١٠٨ .

وهذا القول فى حاجة إلى توضيح وتحديد .

فحيث المجتمعات التى لم تبلغ درجة كبيرة من التطور الحضارى ولم تأخذ بالانتخابات وسيلة لمعرفة من يتمتع بالثقة الشعبية ، فى هذه المجتمعات لا يزال الزعماء والأعيان يمثلون طوائفهم عن طريق ظاهرة التدرج الاجتماعى أو الاختيار الطبيعى ، وكذلك أهل الفقه والعلم لهم نفوذهم الاجتماعى ومكانتهم الكبيرة بين جماعاتهم ، والجهات الرسمية تعترف لهم بهذه الصفة فى المجتمع .

وهنا فى مثل هذه المجتمعات فلا مفر من القول بأن هؤلاء الزعماء والعلماء والأعيان . إنما يمثلون أهل الشورى العامة .

ولكن حيث المجتمعات التى تخطت هذه المرحلة من بساطة الحياة إلى درجة من التطور السياسى واتسعت رقعتها وزاد عدد سكانها ، وتتطلب الأمر إجراء الانتخابات لمعرفة من يفوز بثقة الأمة .

فى هذه المجتمعات التى تأخذ بنظام الانتخاب فإن أهل الشورى العامة هم « أعضاء المجالس النيابية المنتخبة » .

أما أهل الاختصاص والخبرة والعلم ، فهؤلاء لا يمثلون أهل الشورى العامة ، وإن كانوا يمثلون أهل الشورى الخاصة أو الفنية .

وأساس هذه التفرقة هو (صدق التمثيل) وهو المعيار الصحيح للحكم فى مسألة من هم أهل الشورى ، حيث قررنا أن أهل الشورى فى العهد النبوى والراشدى اكتسبوا هذه الصفة لأنهم يمثلون جماعاتهم ، فكان الواحد منهم يكتسب هذه الصفة عن طريق علمه أو خبرته أو سابقته فى الإسلام أو زعامته للقبيلة ، وحقاً لم يكن هناك انتخاب بالمعنى المعروف ، ولكن هؤلاء كانوا محل الثقة والرضا من قبل الأمة ، وكان هؤلاء يبرزون عن طريق القانون الفطرى السائد فى ذلك الوقت وهو قانون الاختيار الطبيعى ، وأما حيث حل نظام الانتخاب محل الاختيار الطبيعى فالمجالس النيابية هى التى تمثل أهل الشورى العامة .

وقد يقال إن المجالس النيابية لا تضم صفوة الخبراء وأهل الاختصاص والعلم ، وذلك لأن هؤلاء لا يجيدون حرفة الانتخابات ولا يجيدون الدعاية لأنفسهم ، وقد لا يدخلون فى مثل هذه المعارك الانتخابية ضناً بأنفسهم وعلمهم وكرامتهم ، وهذا صحيح ولكن التخصص العميق ليس ضروريا فى الممثل الشعبى ، وقد يكون مثل هذا التخصص حاجزاً وصارفاً له عن معرفة المشاكل اليومية نتيجة لانصرافه إلى دراساته وبحوثه وانكبابه عليها .

ولذلك فإنه يفضل فى الممثل الشعبى الثقافة العامة والإلمام بمعاناة الأفراد اليومية فى سعيهم وقضاء حوائجهم .

المبحث الثاني

شروط أهل الشورى وأسلوب اختيارهم

شروط أهل الشورى :

جاء فى الحديث الشريف : « المستشار مؤتمن » (١) .

وقد ذكرنا أن الإمام الماوردى اشترط فيهم : العدالة الجامعة لشروطها ، والعلم فى شئون الحكم ، والرأى والحكمة .

وكذلك فقد اشترط الإمام النووى فيهم : « صفة الشهود » كالإسلام والحرية والتكليف وألا يكون متهماً فى شهادته .

وعرفنا أنهم لابد أن يتمتعوا برضا الأمة وثقتها .

---

(١) روى هذا الحديث عن على وجابر بن سمرة ، وسمرة بن جندب ، وأبى الهيثم بن التيهان ، والنعمان بن بشير ، رواه عنهم الطبرانى ولكن سند كل هؤلاء ضعيف ، كما قال صاحب مجمع الزوائد ٨-٩٦ ورواه أحمد عن ابن مسعود والعسكرى عن عائشة . وأصحاب السنن الأربعة عن أبى هريرة مرفوعاً . وقال الترملى حسن صحيح غريب . راجع كشف الخفاء ٢-٢٠٥ ، تحفة الأحوذى ٧-٢٧ و ٨-١٠٨ ، وفيض القدير ٦-٢٦٨ .

وقد صح الحديث عن طريق أبى مسعود الأنصارى اللى رواه ابن ماجه فقد قال فيه البوصيرى فى زوائده :

(إسناد حديث أبى مسعود صحيح ، ورجاله ثقات) .

راجع فى ذلك عمدة التفسير بتحقيق الشيخ أحمد شاكر ٣-٦٤ وكذلك صح الحديث عن طريق عبد الله بن الزبير والذى رواه الطبرانى والبزار . فقد قال صاحب مجمع الزوائد ، رجاله رجال الصحيح ٨-٩٦

وبعبارة أخرى ، نستطيع تلخيص هذه الشروط فى الآتى :

١ — الأخلاق الدينية الفاضلة .

٢ — الثقافة العـــامة .

وعلى هذا فلا نتفق مع الرأى القائل بأن مسألة شروط أهل الشورى ليست من المسائل التى يصح أن يوضع بصددها قواعد جامدة ، وإنما يتقرر الرأى فيها بناء على ما تقتضيه ظروف البيئة (١) .

لا نرى هذا القول على إطلاقه إذا أريد بالجمود ما يشمل العنصر الأخلاقى ، فهو عنصر دائم فى الإسلام .

ونتحدث فيما يلى عن كيفية اختيار أهل الشورى ثم كيفية الاستعانة برأى أهل الخبرة والاختصاص والعلماء .

---

(١) د. عبد الحميد متولى : المرجع السابق ص ٦٠٠ .

أولا : كيفية اختيار أهل الشورى

نجد فى هذه المسألة عدة آراء ، فبعضهم يرى الأخذ بنظام الانتخاب ، والبعض الآخر يركز على ظاهرة التدرج الاجتماعى ، وهناك من ينادى بأسلوب التعيين ، وآخرون يرون المزج بين أسلوبى التعيين والانتخاب . وفيما يلى بيان هذه الآراء :

١ - الانتخاب كوسيلة لمعرفة أهل الشورى :

ويرى أنصار هذا الرأى أن حكم الشورى يقتضى أن يشترك الشعب جميعاً فى عملية إنابة أهل الشورى ، غير أن وسيلة إجراء هذه العملية متروكة لاجتهاد كل جيل ، حيث أنه لم يرد فى شأن هذه الوسيلة نص قرآنى أو سابقة مستقرة فى عهد الراشدين ، والمهم أن يأتى مجلس الشورى عن طريق الانتخاب من قبل عامة الشعب ، وأما القول بأن الخلفاء الراشدين لم يعرفوا أسلوب الانتخاب فيرد عليه ، بأننا فى كل جيل مفروض علينا أن نطبق مبدأ الشورى فى ضوء ظروف كل عصر ، فلا نتقيد بتطبيق بشرى سابق تختلف ظروف عصره عن ظروف عصرنا (١) . وكذلك ، لو أمعنا النظر فى طبيعة تكوين المجتمع الإسلامى الأول لتبين أن الخلفاء الراشدين طبقوا مبدأ الشورى فيما يقتضيه من انتخاب أهل الشورى تطبيقاً صحيحاً يتناسب وظروفهم وذلك عن طريق الانتخاب الطبيعى بحيث لو كان هناك انتخاب بالمعنى المعاصر لما نجح غيرهم .

ويضيف هؤلاء أنه فى المجتمعات المعقدة كمجتمعنا لا يمكن أن يتم تعرف رأى الأمة ، وتحقيق مبدأ الشورى بغير طريق الانتخاب العام ، إذ أنها الوسيلة الوحيدة التى يمكن أن تظهر عن طريقها مزايا المرشحين (٢)

---

(١) د. محمد عبد الله العربى — نظام الحكم فى الإسلام ، ص ٨٤ .

(٢) الأستاذ محمد أسد : منهاج الإسلام فى الحكم ص ٩٠ .

ويردون على أنصار أسلوب التعيين بأنه فضلا عن أن الحاكم لا يستطيع بمفرده الوصول إلى خيار الناس وفضلائهم ، فإن هذا الأمر الخطير لا يمكن أن يترك بيد الحاكم الفرد مهما كانت عدالته ونزاهته ، وكما أن الله سبحانه وتعالى أمرنا أن نعالج أمورنا على أساس الشورى فكذلك عملية تأسيس مجلس الشورى نفسه يجب أن يتمثل فيها هي الأخرى معنى الشورى على أتم ما يكون (١) .

ويقول الأستاذ أبو الأعلى المودودى :

(أما تبين من يحوز ثقة المسلمين ، فالظاهر فى بابه أنه لا يمكن أن يختار له اليوم نفس ذلك الطريق الذى اختاره المسلمون فى بدء الإسلام ، خاصة وأن ما يواجهنا اليوم من العقبات والمشكلات ، لم يواجه الناس حينذاك . . فيجور أن نستخدم اليوم على حسب أحوالنا وحاجاتنا كل طريق مباح يمكن به تبين من يحوز ثقة الأمة .

وأضاف : ولا شك أن طرق الانتخاب فى هذا الزمان هى أيضاً من الطرق المباحة ، بشرط أن لا يستعمل فيها الحيل والوسائل المرذولة) (٢) .

٢ ـ اختيار أهل الشورى عن طريق ظاهرة التدرج الاجتماعى :

وخلاصة هذا الرأى كما يوضحه أستاذنا الدكتور مصطفى كمال وصفى أن الأفراد يتدرجون فى المجتمع حسب الصفات التى تؤهلهم للرقى المناسب للمجتمع ، وهذه الصفات تختلف حسب المبادئ التى تسود فى المجتمع ، فنى المجتمع الرأسمالى مثلا يتدرج الأفراد ارتفاعاً حسب كفاياتهم فى طرق جمع المال وأساليب تحصيل الثروة والمنفعة ويكون أعلاهم أقدرهم فى ذلك . وفى المجتمع الشرير يتدرج أهل الشر علوا فيه بمقدرتهم على الشر .

وفى المجتمعات العقيدية أو المذهبية يتدرج الأفراد صعوداً حسب درجتهم العقيدية ، فإن صاحب المبدأ يحظى بين أقرانه بالإعجاب فيسيطر على مشاعرهم ويتسنم بينهم مكانة مرموقة ما زالت تعلو به فى السيادة بينهم

---

(١) الأستاذ محمد أسد : المرجع السابق ص ٩١ .

(٢) نظرية الإسلام وهديه ص ٢٩٠ .

﴿ إن أكرمكم عند الله أتقاكم ﴾ (١) . و ﴿ يرفع الله الذين آمنوا منكم والذين أوتوا العلم درجات ﴾ (٢) . وقال عمر بن الخطاب : (تفقهوا قبل أن تسودوا) أى استعداداً لمراكز السيادة . وقد قيل : (كيفما تكونوا يولى عليكم) وقانون التدرج الاجتماعى ملحوظ فى الإسلام تماماً ، فقد خرج من صفوف الأرقاء والموالى ناس وصلوا إلى مصاف الوزراء والأمراء والعلماء . . وسنرى أن هذه الظاهرة تحل مشاكل ظلت غامضة على الأفهام فى تكوين هيئة أهل العقد والحل وتعيين الإمام الأكبر . فإن هؤلاء تعينوا من تلقاء أنفسهم عن طريق التدرج الذاتى فى المجتمع طبقاً لهذه الظاهرة دون حاجة لإجراءات الترشيح والتعيين .

والقاعدة الشعبية الإسلامية هى المساجد ، فإن مسجد الحى يشبه أن يكون الوحدة الشعبية الأولى التى يتكون من تعددها القاعدة الجذرية العامة للشعب الإسلامى . وفى هذه الوحدة وهى المسجد تقوم العلاقة على أسس من النظام والوحدة .

وطبقاً لقانون التدرج الاجتماعى تخرج هذه القاعدة طائفة من أهل الحل والعقد ، ذوى الرأى والاختيار فى شئون جماعة المسجد وهم الذين يرجع إليهم المصلون فى شئونهم المشتركة ويهرعون إليهم فى نوائبهم وهذه الوحدات تعاوها وحدات أكبر هى المساجد الجامعة ، التى تقام فيها الجمعة وفيها يلتقى أفراد الوحدات الأولى كل أسبوع فى جماعة أكبر ويتخرج منهم مستوى أعلى من أهل الحل والعقد الذين يسوسون المدينة أو المصر الذى فيه هذا المسجد ويتولى الأمير إمامة الصلاة فيها ، ثم يلى ذلك الوحدة الكبرى المسجد الجامع بالعاصمة الذى يؤدى الإمام الأكبر فيه صلاة الجمعة ، وحوله وزراؤه ووجوه القوم من العلماء وأهل الرأى الذى نصح أمرهم وعلا ذكرهم من مختلف الأقاليم ، وهم الذين يتألف منهم مجلس الشورى الطبيعى للإمام (٣) .

---

(١) من الآية ١٣ من سورة الحجرات .

(٢) من الآية ١١ من سورة المجادلة .

(٣) أستاذنا الدكتور مصطفى كمال وصفى – المشروعية فى النظام الإسلامى – القاهرة ١٩٧٠ ، ص ٦٣ – ٦٦ بتصرف .

المنـــاقشة :

إذا كان أسلوب الاختيار الطبيعى هو الأسلوب السائد قديماً . وقد تم عن طريقه ، ظهور أهل الحل والعقد أو « أهل الشورى » إلا أننا لا نراه أسلوباً مناسباً للمجتمعات المعاصرة التى بلغت من التعقيد والتشابك حداً استلزم اللجوء إلى أساليب أخرى مناسبة كنظام الانتخاب .

على أنه يمكن لهذا الأسلوب أن ينتج آثاره فى المجتمعات البسيطة إذا توفرت الظروف الملائمة .

٣ ـ اختيار أهل الشورى عن طريق التعيين :

يقول الدكتور محمد رأفت عثمان : (إن تشكيل مجالس للشورى بانتخابات تجرى ليس وسيلة مأمونة لما فى هذه الوسيلة من عيوب . . والرأى الذى نراه أن يختار رئيس الدولة أعضاء مجلس الشورى بناء على استفاضة أخبار فضلهم وتقدمهم على من عداهم فى النواحى التى سيستشارون فيهـــا ... إلخ [1]) .

ونوقش : بأنه مهما كانت عيوب الانتخاب فإنها أهون وأقل شراً من عيوب التعيين ، فضلا عما ذكرناه من صعوبة الوصول إلى أمثال هؤلاء بغير طريق الانتخاب .

وكذلك صعوبة تحقيق العدالة فى مسألة التعيين .

وقد أشار إلى (بحوث فى وظيفة المساجد فى المجتمع المعاصر – ألقيت فى المؤتمر الإسلامى الخامس لمجمع البحوث الإسلامية – (فبراير ومارس ١٩٧٠) للأستاذ الشيخ عبد الله المشد والدكتور سيد عويس .

وراجع للدكتور مصطفى كمال وصفى – النظام الإدارى الإسلامى ط ١٩٧٤ ص ٦٨ – ١٥٨ والنظام الدستورى فى الإسلام (مكتبة وهبة ١٩٧٤) ص ١١٤ – ١١٥ و ٧٢ وكتابه السلطة الشعبية فى نظام الإسلام ، ط ١٩٦٩ ، ص ٢٢ – ٢٣ . وكتابه الدستور الإسلامى ، يوليو ١٩٧٤ .

(١) الدكتور محمد رأفت عثمان – رياسة الدولة فى الفقه الإسلامى دار الكتاب الجامعى ١٩٧٥ – (رسالة دكتوراه) ص ٣٦١ .

ومن ناحية أخرى فإن لهذا الأمر أهمية وخطورة تستوجبان عدم ترك هذا الأمر بيد الحاكم الفرد .

٤ ـ نظـام الاختيار قبل الانتخاب :

وحاصله ـ كما يذهب إليه الدكتور عبد الحكيم حسن العيلى ـ حصر صفات الاجتهاد فى حملة شهادة معينة علماً بأن الاجتهاد إنما مجاله سائر فروع المعرفة كالشريعة والطب والهندسة والزراعة والاقتصاد والفنون . فكل من وصل إلى مرتبة معينة من المعرفة فى أحد هذه الفروع بالحصول على الدرجة العلمية المقررة مع توفر باقى شروط الاجتهاد ، يعتبر مجتهداً .

ولما كان عدد هؤلاء وأولئك ليس ثابتاً بل هو عرضة للزيادة بمرور الزمان ، كما أنه مما هو معروف أن الهيئة التشريعية تكون محدودة العدد لإمكان إجراء المناقشة وأخذ الرأى ، فإنه يرى أن يجرى الاقتراع العام بين أفراد الشعب لاختيار أعضاء الهيئة التشريعية من بين هؤلاء الأشخاص . وبذلك يمكن الجمع بين توفر المؤهلات العلمية فى أعضاء الهيئة التشريعية وبين انتخابهم من أفراد الشعب بالطريق الديمقراطى . ولن يكون ذلك بدعاً فى النظم الدستورية المعاصرة ، فهناك نظام الاختيار قبل الانتخاب الذى يتم فيه الانتخاب على درجتين ، وهناك نظام التمثيل الحرفى وتمثيل المصالح . . كما تتطلب دساتير بعض الدول شروطاً فى الناخب كالنصاب المالى وشرط التعليم وتنص بعض التشريعات على شرط التزكية ومعناه أن يتولى ترشيح الشخص لعضوية البرلمان عدد معين من الناخبين وتستلزم بعض الدساتير موافقة إحدى الهيئات على الترشيح للمجلس التشريعى .

وعلى ذلك فإن هذه الطريقة تكفل مزايا النظام الإسلامى مع تحقيق النظام الديمقراطى لاختيار الهيئة التشريعية [1] .

---

(١) الدكتور عبد الحكيم حسن العيلى – الحريات العامة – ص ٥٧٧ – ٥٧٨ – وانظر للأستاذ هانى أحمد الدرديرى – التشريع بين الفكرين الإسلامى والدستورى – ١٩٧٦ ص ٨٤ مثل هذا الرأى .

المنـــاقشة :

أنه لا يخفى أن نظام التمثيل الحرفى ونظام تمثيل المصالح نظامان منتقدان . وكذلك اشتراط النصاب المالى فى الناخب (١) ، وإذا كان اشتراط مجرد القراءة والكتابة فى الناخب لم يسلم به أصحاب الاتجاه الديمقراطى ، وإذا كانوا قد اتفقوا على ضرورة القراءة والكتابة فى المرشح ، وإذا كنا قد تشددنا قليلا واشترطنا « الثقافة العامة » فيه – ومع ذلك فنحن معرضون للانتقاد – فكيف نأتى لاشتراط شهادة معينة متخصصة .

إن هذا اتجاه غير مقبول ونوع من الوصاية مرفوض من قبل أصحاب الاتجاه الديمقراطى .

وقد قلنا – سابقاً – أن التخصص العميق حجاب وإذا كان المطلوب هو الاستفادة من جهود الكفاءات وأصحاب التخصصات فهذا يمكن عن طريق المجالس الفنية كما سيأتى ، ولا داعى لمصادرة حق الأمة فى الاختيار والترشـــيح .

وقد ذهب إلى رأى قريب من الرأى السابق الأستاذ هانى أحمد الدرديرى ، فهو بعد أن استعرض اقتراح فضيلة الشيخ زكريا البرى وكذلك اقتراح الدكتور سليمان الطماوى (وسنذكرهما فيما بعد) . يقول أنه من الممكن المزج بين الاقتراحين ويخلص إلى الآتى :

١ – أن يقوم الحاكم باختيار جماعة تأسيسية ممن يستشعر فيهم أهلية الاجتهاد ، وهذا إذا كان الحاكم مجتهداً بنفسه وإلا فيفوض من يراه على قمة الاجتهاد .

٢ – أن تقوم هذه الجماعة التأسيسية بتلقى بحوث من يستشعرون فى أنفسهم أهلية الاجتهاد ومناقشتهم فيها وإقرار من يستأهل للاجتهاد بالفعـــل .

---

(١) أستاذنا الدكتور محمود حلمى « المبادئ الدستورية العامة » دار الفكر العربى ١٩٦٤ ، ص ٤١٢ – ٤١٣ .

٣ ـ أن يقوم هؤلاء المجتهدون الذين اعترف لهم بأهلية الاجتهاد من الجماعة التأسيسية بترشيح أنفسهم عن دوائر انتخابية يحددها الحاكم . وتتم المفاضلة بين هؤلاء المرشحين بواسطة الاقتراع السرى العام حتى يتسنى لعامة المسلمين انتخاب من تراه أعلم بمصالحها وأحوالها من المجتهدين .

٤ ـ يتكون من المنتخبين المجلس الاجتهادى العام .

٥ ـ أن يوكل إلى هذا المجلس الاجتهادى فيما بعد هذا التشكيل الأول ، النظر فى أسلوب تشكيله فيما بعد (١) .

ويوجه إلى هذا الرأى نفس النقد السابق .

---

(١) الأستاذ هانى أحمد الدرديرى – التشريع بين الفكرين الإسلامى والدستورى – ١٩٧٦ ، ص ٨٣-٨٤ .

ثانياً: كيفية الاستعانة
برأي أهل الخبرة والاختصاص والعلماء

تعددت الاقتراحات فى هذا الصدد ابتداء من فكرة وجود مجلس آخر من ذوى الكفاءات بجانب المجلس المنتخب ، إلى تعيين بعض الكفاءات فى المجلس النيابى . . وكل ذلك لإمكان رفع مستوى المجالس النيابية وتعويض النقص وسوء الاختيار الذى قد يؤدى إليه الاقتراع العام .

ولكن ننبه – بادئ ذى بدء – إلى أن هذه الاقتراحات لن تعالج – جذرياً – هذه المسألة . فمساوئ الديمقراطية تعالج بمزيد من الديمقراطية عن طريق زيادة الوعى الذى يأتى عن طريق الحريات الحقيقية لوسائل الإعلام والأحزاب .

وفى هذا يقول الأستاذ الدكتور القطب محمد طبلية (ومع ذلك ، ومن التجارب فإن أخطاء الشعوب فى هذا الشأن أهون من الوصاية عليها . والتجربة (الصواب والخطأ) فى ظل حرية حقيقية ، كفيلة بتصحيح الخطى وتسديدها نحو الطريق الأحسن . إن هذه الحرية الحقيقية جديرة بأن تشد إلى الميدان العناصر الصالحة وليس قيداً على هذه الحرية إسقاط عضوية كل من يلجأ فى « الدعاية الانتخابية » أو تلابس انتخابه وسائل أو إجراءات منافية للتعاليم الدينية . . فكما تكون الغاية شريفة فالوسيلة لا بد أن تكون كذلك (١) .

وقد ظهرت هذه الاقتراحات بمناسبة ازدياد المد الشعبى المطالب بتطبيق الشريعة وتعديل ما ينافيها فى التشريعات الحالية خاصة وأن المشرع الوضعى نص فى الدستور على أن الشريعة الإسلامية مصدر رئيسى للتشريع .

---

(١) الدكتور القطب محمد القطب – الإسلام وحقوق الإنسان ، ص ٦٣٥ .

وفيما يلى عرض لهذه الاقتراحات :

الاقتراح الأول :

وهو للدكتور محمد أحمد خلف الله وخلاصته الآتى :

« تستطيع الحكومة أن تعدل فى القانون الأساسى وتجعل عدد الأعضاء فى مجلس الشعب ضعف عدد الدوائر الانتخابية . ويختار الأهالى ممثليهم عن طريق الانتخابات العامة . ويختار النقابيون أو تختار الحكومة مجموعة من أصحاب الاختصاص ممن ينطبق عليهم معنى أولى الأمر ، وتتشكل اللجان البرلمانية من أصحاب الاختصاص الذين اختارتهم النقابات المهنية أو اختارتهم الحكومة مضافاً إليهم بعض المختارين عن طريق الانتخاب العام . وفى هذا النظام تصبح سلطة أولى الأمر موجودة ويصبح الأساس القرآنى للشورى موجوداً .

وفى مثل هذه الحالة نكون علميين مؤمنين ، نجمع بين ما وصلت إليه الحضارة الحديثة وما وضعه القرآن الكريم من أساس » (١) .

ويشابه هذا الاقتراح بعض الآراء التى ترى أنه إذا لم تسفر الانتخابات عن الفوز بعدد مناسب من كبار رجال الفقه الإسلامى وعدد مماثل من كبار رجال القانون ممن لهم اهتمام خاص بالشريعة الإسلامية ، فلا بأس من تدارك ذلك عن طريق التعيين على ألا يزيد عدد المعينين عن حد معقـــول (٢) .

وعلى مثل ذلك ينص فضيلة أستاذنا الدكتور يوسف القرضاوى حيث يقول : (كما يجب أن تكون فى المجالس التشريعية هيئة من الفقهاء القادرين على الاستنباط والاجتهاد تعرض عليها القوانين ، لترى مدى شرعيتها أو مخالفتهـــا) (٣) .

---

(١) الدكتور محمد أحمد خلف الله – الكاتب يوليو ١٩٧٣ العدد ١٤٨ – ١٣ ص ٨٠ .

(٢) الدكتور القطب محمد القطب – الإسلام وحقوق الإنسان – ص ٦٣٥ .

(٣) الدكتور يوسف القرضاوى – الحلول المستوردة وكيف جنت على أمتنا – (بيروت ١٩٧١) ص ٧٧ – ٧٨ .

وهكذا بينما يقضى الاقتراح الأول بأن يكون الأعضاء الذين تعينهم الحكومة أو تختارهم نقاباتهم مساوياً للأعضاء المنتخبين نرى الاقتراحين الآخرين اكتفيا — بعدد معين — لم يحدداه .

وبينما نجد الاقتراح الأول لم يحدد الأعضاء المعينين بأن يكون من رجال الشريعة أو القانون بل أطلقه ليشمل مختلف التخصصات نجد التحديد بعلماء الشريعة والقانون فى الاقتراحين الآخرين ..

وعيب هذه الاقتراحات هو التعيين والقيود المفروضة من قبل السلطة مما يبعدها عن روح الديمقراطية . فضلا عن أننا لم نتبين مدى إلزامية آراء هؤلاء الأعضاء المعينين . إلا أن أحدهم أطلق على هؤلاء الأعضاء المعينين ما يسمى باللجنة التشريعية . وقال والعادة أن تأخذ المجالس بما تنتهى إليه لجانها المتخصصة ، ويمكن النص على أنه إذا لم ير المجلس الأخذ بما جاء فى تقرير لجنته التشريعية فيجب ألا يتم ذلك إلا بأغلبية خاصة ، كما يمكن لرئيس الدولة كذلك استعمال « حق الاعتراض » فإذا أصدر القانون رغم ذلك طعن فيه « بعدم الدستورية » أمام محكمة عليا يكون لها الحق فى إلغاء ما جاء فيه مخالفاً للشريعة الغراء(١) ..

وواضح من هذا أنه يريد أن يعطى لبعض الأعضاء مكانة (٢) خاصة فى المجلس النيابى ، والأصل هو المساواة فى التمثيل ، ويريد أن يجعل من اللجنة التشريعية المؤلفة من أعضاء معينين (٣) مقاماً أعلى من الاعضاء المنتخبين . وهذا وضع غريب (٤) فى الحياة الديمقراطيه .

الاقتراح الثـانى :

وهو للأستاذ زكريا البرى ، فقد استخلص من مبدأ الإجماع وسيلة علمية قابلة للتطبيق إذ يقول :

أولا : أن يكون أمر تحديد الشروط التى يجب تحققها فى المجتهدين واختيارهم من أهل الذكر والصلاح موكولا لولى الأمر ، مع

---

(١) الدكتور القطب — الإسلام وحقوق الإنسان ص ٦٣٦ .

العناية والدقة فى اختيارهم ممن تحققت فيهم أهلية الاجتهاد ، وليس هناك فى أول الأمر - وسيلة عملية أخرى ، ثم يكون الأمر فى ترشيح المجتهدين فيما بعد موكولا لجماعة المجتهدين .

ثانياً : أن يكون بجانب هؤلاء مستشارون وخبراء فى كل علوم الحياة وفنونها للرجوع إليهم فى حدود اختصاصهم إذا اقتضى الأمر ذلك ، والله سبحانه وتعالى يقول : ﴿ فاسألوا أهل الذكر إن كنتم لا تعلمون ﴾ .

ثالثاً : أن تقوم بذلك كل دولة إسلامية على انفراد أو تقوم به من الدول التى يتيسر تعاونها واجتماعها إلى أن تزول العقبات المصطنعة أمام الوحدة الإسلامية ..

رابعاً : أن يؤخذ عند الاختلاف ، برأى الأكثرية ، فإنها أقرب للصواب .

خامساً : أن يأمر الحاكم بتنفيذ هذا الرأي فى المسائل الاجتماعية العامة حتى تكون له الصفة القانونية الملزمة . . وبذلك نعتمد فى تعرف الحكم الشرعي على التشريع الجماعي الذى يتولاه أهل الحل والعقد فى الأمة لا على الإجماع بالصورة التى رآها جمهور العلماء ... إلخ » (1) .

المناقشة :

واضح إذن أنه يريد أن يجعل من جماعة المجتهدين بديلا للمجلس النيابى ، ولا يكتفى أن يكونوا مجرد مجلس استشارى مساعد للمجلس النيابى وهذا فضلا عن أنه يهدم البناء الديمقراطى فإنه ينطوى على عيب جوهري آخر وهو أن التخصص العميق حجاب وحاجز عن إدراكهم لمشاكل مجتمعهم . وإذا أراد القياس على الفقهاء القدامى وعلاجهم لشؤون مجتمعهم ، فهو قياس مع الفارق ، فذلك مجتمع بسيط له مشاكله البسيطة ، ولذلك

---

(1) الأستاذ زكريا البرى - أصول الفقه الإسلامى - الجزء الأول ، الطبعة الأولى ١٩٧١ ص ٨٣ ، ٨٤ .

كان الفقهاء أقدر من أن يعالج مثل هذه المشاكل . أما والحال قد اختلف. والعلوم تشعبت وتفرعت فلا نستطيع أن نقول أن أهل الاختصاص هم أقدر على علاج مشكلات الجماهير اليومية[1].

الاقتراح الثالث :

وهو للدكتور سليمان محمد الطماوى ، فهو يقترح فى محاولة للتقريب بين الوضعين الشرعى والمعاصر فى التشريع ويقول :.

(ولما كانت الديمقراطية الحديثة تقتضى أن يتولى الشعب حكم نفسه عن طريق ممثليه ، فإنه من الممكن عندنا أن يوفق بين الوضعين على النحو التـــالى :

إن الصفات التى يتعين توافرها فى المجتهد لا يمكن اكتسابها فى الوقت الحاضر إلا لمن تلقى قدراً معيناً من الثقافة . ولما كانت الدولة هى التى تشرف على التعليم فى الدولة الحديثة ، فإنه من الممكن حصر صفات الاجتهاد فى حملة شهادة معينة تعترف بها الدولة رسمياً ، بعد التثبت من أن تلك الشهادة لا تمنح إلا لمن يصل إلى مرتبة الإجتهاد ، ثم يتكون من حملة هذه الشهادة مجلس استشارى تعرض عليه كافة مشروعات القوانين قبل أن تتولى السلطة التشريعية إصدارها ليتقرر مدى مطابقتها للأصول العامة فى التشريع الإسلامى ، ثم يعرض هذا الرأى على السلطة التشريعية قبل أن تقرر التشريع بصفة ملزمة . وهذا الحل لا يجافى بحال من الأحوال الأصول الدستورية الحديثة ، لأن من حق المجالس المنتخبة أن تستعين فى أداء عملها بآراء الفنيين والمتخصصين لتغطى ما فى أعضائها من نقص بسبب عدم اشتراط التخصص الفنى فى المرشحين . ولهذا تعددت المجالس الفنية على مستوى الدولة فى مختلف المجالات . . ولا محل للقول بأن مثل هذا الحل سيفرض وصاية على البرلمان وأن من شأنه أن يجمد التطور لأن رأى الجهة التى

---

(١) لعل خير من كتب في هذا الموضوع هو الأستاذ الدكتور محمد فتحي عثمان في بحثه النفيس (أهل الحل والعقد: من هم) في مجلة العربي يوليو ١٩٨٠ ... إذ يقول: (فالشأن في هؤلاء الذين توفروا على العلم وتفرغوا لطلبه وأفنوا فيه أعمارهم أن يكونوا بطبيعة حياتهم وظروفهم بعيدين عن الالتصاق بالواقع الاجتماعي).

تقترحها سيكون رأياً استشارياً من حيث المبدأ ، يقتصر أثره على تبصير السلطة التشريعية بحكم الشريعة من حيث المبدأ فى التشريع المقترح ، ولقد رأينا أن معظم التشريعات العصرية لا تتنافى مع أصول الشريعة الإسلامية كما شهد بذلك المجتهدون من رجال العصر كما أوضحنا فيما سلف ، ولما كانت المبادئ التى فرضها الإسلام تقف عند الأصول الكاية وتتسع لما فيه مصلحة الناس فإنها لن تكون عقبة فى سبيل التطور) (١) .

وهذا اقتراح بناء ، ولكن لا نرى قصر عضوية المجلس الاستشارى على المجتهدين فى الشريعة ، فقد وصلت المشاكل من التعقيد إلى درجة أن تطلب الأمر اشتراك جميع التخصصات الأخرى . فما من مشكلة إلا ولها جوانبها الدينية والاجتماعية والاقتصادية بل وحتى النفسية . ومن ناحية أخرى لم يشترط صاحب الاقتراح شرط (الإلزام) على أساس أن معظم التشريعات العصرية لا تتنافى – فى الغالب – مع أصول الشريعة ، ولكننا لا نرى بأساً فى أن نجعل قرارات هذا المجلس ملزمة لأنها تعطى فاعلية وجدية أكثر . . ولهذا فإننا سنختار الاقتراح الأخير الذى سنفصله لأنه خلا من هذه الاستدراكات .

الاقتراح الأخـــير :

وقد اقترحه أستاذنا الدكتور محمود حلمى فى محاضرة له . وهذه خـــلاصة له .

(مع ازدياد المد الشعبي المطالب بالتمسك بالدين واستلهام أحكامه لتنظيم شئون المجتمع المعاصر رأى المشرع الوضعى – استجابة للشعور العام – أن يصدر الدستور الأخير متضمناً نصاً يقضى بأن الشريعة الإسلامية مصدر رئيسى للتشريع – بعد أن كان يكتفى بالنص على أن الإسلام دين الدولة الرسمى – فى ظل الدساتير السابقة – .

وقد كان المشرع جاداً هذه المرة فى تطبيق الشريعة وتعديل ما ينافيها

(١) الدكتور سليمان الطماوى – السلطات الثلاث . ص ٣٠٧ – ٣٠٩ .

فى التشريعات ، فراح يتلمس طريقاً لذلك . وقد ازداد التساؤل عن كيفية تطبيق الشريعة مع عدم المساس بالبنيان الاجتماعى والسياسى القائم وتجنب الأضرار الناشئة عن التعديل إذا ما تم ذلك مرة واحدة . فرأى الكثيرون أنه لا بد من مراعاة التدرج باعتباره الأسلوب الأمثل الذى يحقق ذلك) .

وبعد ذلك عرض الدكتور محمود حلمى اقتراحه وهو إنشاء مجلس استشارى ملزم وفيما يلى تفصيل الفكرة :

١ ــ يتكون هذا المجلس من أفراد ــ يعينون ــ حائزين على أعلى الدرجات العلمية ولهم خبرة طويلة فى تخصصاتهم وتشمل هذه التخصصات الدينية والدستورية والاقتصادية والاجتماعية والنفسية ... إلخ .

٢ ــ وظيفة هذا المجلس مقصورة على إبداء الرأى من ناحية الحل والحرمة فى مشروعات القوانين المحالة عليه من المجلس النيابى .

٣ ــ يكفى الأغلبية فى إصدار قراراتها .

٤ ــ تكون هذه القرارات ملزمة للمجلس التشريعى . وليس فى ذلك وصاية على المجلس التشريعى باعتباره ــ السلطة التى لا يعلوها سلطة أخرى ــ وإنما تطبيقاً للنص الدستورى والنظام العام القاضى بعدم دستورية الخروج على أحكام الشريعة ، فالمجلس التشريعى نفسه مقيد بهذا النص ، فإذا وافق على قرار مخالف له كان قابلا للطعن أمام المحكمة العليا وحينئذ سيستشير المحكمة العليا هذا المجلس المختص وتقضى وفق ما يراه هذا المجلس . بل نقول أنه حتى لو لم ينص على (الإلزام) فإن المجلس التشريعى سيتفادى الموافقة على مثل هذا القانون الذى سيسبب له الحرج عند الطعن فيه بالمخالفة الدستورية . فسواء نص على أن رأى المجلس الاستشارى ملزم أو غير ملزم ابتداء وملزم فى النهاية فإن المقصود من الإلزام حاصل عل كل حال .

٥ ــ بالنسبة للتشريعات المعمول بها حالياً والتى تخالف الشريعة فى بعض منها ، تتخير المسائل التى يمكن إلغاؤها بدون أن يحدث أضراراً بالصالح العام فيطعن فيها أمام هذا المجلس .

المبحث الثالث

موقف الإسلام من حق عضوية المرأة لمجلس الشورى

إن هذا الحق يتفرع عن أصل عام هو « حقوق المرأة السياسية فى الإسلام» ، والمقصود بها « تلك الحقوق التى يشترك الأفراد بمقتضاها فى شئون الحكم والإدارة - كحق الانتخاب ، وحق الاشتراك فى استفتاء شعبى وحق الترشيح لعضوية الهيئات النيابية أو لرئاسة الدولة وحق التوظف » .

ولذلك لابد من مناقشة هذا الأصل العام . ونجد فى هذا المجال ثلاث اتجاهات :

الاتجاه الأول :

وهو لجمهور الفقهاء القدامى وبعض المعاصرين وحاصله عدم إعطاء المرأة هذه الحقوق مطلقاً .

الاتجاه الثانى :

وهو لمعظم علماء الشريعة المعاصرين وهم يرون أن الإسلام لم يحرم المرأة حقوقها السياسية باستثناء رئاسة الدولة ، ولكنهم يرون أن المجتمع لم يتهيأ بعد لمزاولة تلك الحقوق مزاولة فعلية .

الاتجاه الثالث :

وهو لبعض العلماء المعاصرين وهم يرون أن الإسلام لا يحرم المرأة من الحقوق السياسية مطلقاً ، وأن المسألة (اجتماعية سياسية) ولذلك فيجب ترك حل هذه المسألة تبعاً للظروف الاجتماعية والسياسية والاقتصادية [1] .

---

(١) الدكتور عبد الحميد متولى ، مبادئ نظام الحكم فى الإسلام ص ٩٠٥ .

المطلب الأول

أدلة الفريق الأول

أولا — من القــرآن الكريم :

١ — قوله تعالى ﴿ الرجال قوامون على النساء بما فضل الله بعضهم على بعض وبما أنفقوا من أموالهم ﴾[1] .

فهو قد حصر القوامة فى الرجال لأن المبتدأ المعرف بلام الجنس منحصر فى خبره إلا أنه هنا حصر إضافى أى بالنسبة للنساء فمعناه « القوامة للرجال على النساء لا العكس »[2] .

والمجالس النيابية إنما تقوم مقام « القوام » لجميع الدولة لأنها ليست وظيفتها مجرد التشريع وسن القوانين ، بل هى بالفعل تسير دفة السياسة فى الدولـــة[3] .

ويناقش هذا : بأن الآية نزلت فى سبب خاص فهى خاصة بالواقعة ، ولكن هذا مردود بأن المعتمد فى الأصول أن العبرة بعموم اللفظ .

ويناقش ثانية : بالتسليم بالعموم ، ولكنه فى شؤون الأسرة وقوامة رب الأسرة عليها ، ولا علاقة للآية بالحقوق السياسية . والدليل على ذلك تركيب الآية وسياقها[4] .

---

(١) من الآية ٣٤ من سورة النساء .

(٢) الدكتور إبراهيم عبد الحميد : نظام القضاء فى الإسلام — جامعة الأزهر كلية الشريعة والقانون — الدراسات العليا — ص ٣٠ وراجع فى أن الخبر النكرة مع المبتدأ يفيد الحصر ، شرح تنقيح الفصول للإمام القرافى — مكتبة الكليات الأزهرية ١٩٧٣ . ص ٥٩ .

(٣) الأستاذ أبو الأعلى المودودى : نظرية الإسلام وهديه ، ص ٣١٧ .

(٤) وفى ذلك رد على قول الأستاذ المودودى أن القرآن لم يقيد قوامية الرجال على النساء بالبيوت ، لأنه لم يأت بكلمة (فى البيوت) فى الآية . ص ٣١٩ من نفس كتابه .

وأيضاً : فالعموم المدعى منقوص بصلاحية المرأة للولايات الخاصة اتفاقاً ــ كالوصاية على اليتيم ونظارة مال الوقف واستحباب أن تفرد النساء بقاض إذا كان طرفا الخصومة منهن [١] فصح أن الآية مقصورة على الولاية الأسرية .

٢ ــ قوله تعالى : ﴿ ولهن مثل الذى عليهن بالمعروف وللرجال عليهن درجـــة ﴾ [٢] .

فللرجال على النساء درجة ، هى القوامة وهى ليست مقصورة على الحياة العائلية لأن قوامة الدولة أخطر شأناً من قوامة البيت ، ولأن النص القرآنى لم يقيد هذه القوامة بالبيوت [٣] .

ويناقش : أنه مع التسليم بالدرجة والتى فسرت بالقوامة ، إلا أن هذه الآية وردت وسط آيات تتعلق بالطلاق والنكاح ، فهذه الآية كسابقتها إنما هى خاصة برئاسة الرجل للبيت مقابل المسئولية التى حملها تطبيقاً للقاعدة الشرعية التى تقوله « السلطة بالمسئولية » [٤] .

وإذن هى درجة طبيعية لابد منها لكل مجتمع ، إذ ليس من الحكمة ترك المجتمع الأسرى دون أن يعرف له رئيس وإلا كانت الفوضى [٥] ، فالقرآن إذن قيد هذه القوامة بالبيوت بدليل السياق الصريح فى هذا الشأن .

٣ ــ قوله تعالى : ﴿ ولا تتمنوا ما فضل الله به بعضكم على بعض للرجال نصيب مما اكتسبوا وللنساء نصيب مما اكتسبن ﴾ [٦] .

ويستدل بها على أن الرجال أفضل من النساء ، ولذلك فهم القوامون على شئون المجتمع .

---

(١) الدكتور إبراهيم عبد الحميد ، المرجع السابق . ص ٣٠ .

(٢) من الآية ٢٢٨ من سورة البقرة .

(٣) نظرية الإسلام وهديه . فصل (المرأة ومناصب الدولة) ص ٣١٩ .

(٤) الدكتور عبد الحميد متولى ــ المرجع السابق ص ٨٦٢ .

(٥) الشيخ محمود شلتوت « الإسلام عقيدة وشريعة » ١٧٦ .

(٦) من الآية ٣٢ من سورة النساء .

ويناقش : بأن أفضلية الرجل إنما هى مقصورة فى رئاسته للبيت لما سبق ذكره ، والآية هنا لم تبين أفضلية الرجل مطلقاً ، وإنما هى خاصة بشأن الميراث بشاهد الآية اللاحقة : ﴿ ولكل جعلنا موالى مما ترك الوالدان والأقربون والذين عقدت أيمانكم فأتوهم نصيبهم إن الله كان على كل شيء شهيداً ﴾ (١) ، فهي خاصة بأفضلية الرجل فى الميراث فقط ولا علاقة لهذه المسألة بموضوعنا .

٤ — قوله تعالى : ﴿ وقرن في بيوتكن ولا تبرجن تبرج الجاهلية الأولى ﴾ (٢) .

٥ — قوله تعالى : ﴿ وإذا سألتموهن متاعاً فسئلوهن من وراء حجاب ﴾(٣)

ووجه الاستدلال من الآيتين :

إن القرآن كلف المرأة بالبقاء فى بيتها ، ولا تخرج منه إلا لضرورة . وهى مأمورة بالاحتجاب عن الرجال وعدم الاختلاط بهم . فيجب أن تبعد المرأة عن زحمة الحياة السياسية . وهذه الآيات ليست مقصورة على نساء النبي صلى الله عليه وسلم وإلا لكان لسائر المسلمات أن يتبرجن ، كما لا يمكن الادعاء بأن نساء النبي صلى الله عليه وسلم بهن عجزا دون سائر النساء حتى لا يقمن بالأمور خارج البيت (٤) .

المنـــاقشة :

إن سياق آية ﴿وقرن في بيوتكن ﴾ واضح الدلالة على خصوصية هذا الحكم بنساء النبي صلى الله عليه وسلم ﴿ يا نساء النبي لستن كأحد من النساء إن اتقيتن فلا تخضعن بالقول فيطمع الذى فى قلبه مرض وقلن قولا معروفاً ، وقـــرن ... إلخ ﴾ .

---

(١) الآية ٣٣ من سورة النساء .
(٢) من الآية ٥٣ من سورة الأحزاب .
(٣) من الآية ٥٣ من سورة الأحزاب .
(٤) نظرية الإسلام وهديه ، ص ٣١٩ .

كما أن آية الحجاب إنما تختص أيضاً بنساء النبي صلى الله عليه وسلم . يقول الله ﴿ يا أيها الذين آمنوا لا تدخلوا بيوت النبي إلا أن يؤذن لكم إلى طعام غير ناظرين أناه ولكن إذا دعيتم فادخلوا فإذا طعمتم فانتشروا ، ولا مستأنسين لحديث . إن ذلكم كان يؤذى النبي فيستحى منكم ، والله لا يستحى من الحق . وإذا سألتموهن ... إلخ ﴾ .

وليس بدعاً أن يكون ثمة حكم خاص بنساء الرسول صلى الله عليه وسلم دون غيرهن ، فقد حُرم مثلا على نساء الرسول أن يتزوجن من بعده . كما ضوعف لهن العذاب إذا ارتكبن فاحشة .

ويناقش الدكتور عبد الحميد متولى قول الأستاذ أبو الأعلى المودودى هل كان بنساء النبي صلى الله عليه وسلم عجز دون سائر النساء حتى يأمرن بملازمة البيت ؟ بأن هذا قول قد جانبه التوفيق ، لأن المراد بالأمر بالاستقرار هنا : الاستقرار الذى يحصل به وقارهن وامتيازهن على سائر النساء بأن يلازمن البيوت فى أغلب أوقاتهن (1) .

ويضيف الدكتور فؤاد عبد المنعم أحمد : (ومما يدل على أن الحجاب ليس عاماً قول الله تعالى :

﴿ قل للمؤمنين يغضوا من أبصارهم ويحفظوا فروجهم ذلك أزكى لهم ، إن الله خبير بما يصنعون . وقل للمؤمنات يغضضن من أبصارهن ويحفظن فروجهن ، ولا يبدين زينتهن إلا ما ظهر منها ، وليضربن بخمرهن على جيوبهن ﴾ (2) .

فإن الأمر للرجال والنساء بالغض من أبصارهن دلالة على ما كان جارياً وسائغاً فى العهد المدنى استمراراً لما قبله من ظهور المرأة سافرة أمام الناس تباشر وتمارس ما هو مباح لها .

وعبارة : ﴿ إلا ما ظهر منها ﴾ تعنى إلا ما جرت العادة على ظهوره وعدم الحاجة والإمكان إلى ستره وخفائه — الوجه والكفين — .

---

(1) الدكتور عبد الحميد متولى — المرجع السابق ص ٨٧٤ وهو ينقل هذا التفسير عن الألوسى فى كتابه روح المعانى ج ٢٢ ص ٩ .

(2) الآية ٣٠ وجزء من الآية ٣١ من سورة النور .

ومما يدل على أن الحجاب ليس عاماً : فعل الرسول صلى الله عليه وسلم إذ كان « الفضل » رديف رسول الله فى منى بحجة الوداع فأتت امرأة وضيئة من الرسول صلى الله عليه وسلم تستفتى فى الحجة عن أبيها ، فأخذ الفضل ينظر إليها وتنظر إليه حتى أن النبى صلى الله عليه وسلم أخذ يصرف نظر الفضل إلى الشق الآخر [1] . فالنبى لم ينكر على المرأة سفورها ، وقصر عمله على أن يصرف نظر الفضل عنها .

كما أن الحجاب لم يفرض على المرأة فى الصلاة والحج .

وقد فهم أصحاب النبى صلى الله عليه وسلم أن الحجاب مقصور على أمهات المؤمنين دون غيرهن — فقد أرسل الرسول صلى الله عليه وسلم أحد أصحابه لإحضار زوج له — الكندية — من بلدة أخرى وأذنت له أن يدخل ، فقال « إن نساء الرسول لا يراهن أحد من الرجال » .

وشق على أبى بكر زواج « قتيلة » من عكرمة بن أبى جهل — وكانت ملك يمين للرسول صلى الله عليه وسلم — وأراد أبو بكر أن يرجمه فقال له عمر : (ما هى من أمهات المؤمنين ولا دخل الرسول بها ولا ضرب عليها الحجاب) [2] .

ويدل أيضاً على ذلك . . أن بعض النساء سبق لهن أن اشتركن فى غزوة حنين اشتراكاً فعلياً ، وكانت هذه الغزوة فى السنة التاسعة من الهجرة ، فإذا عرفنا أن آية الحجاب إنما نزلت فى السنة الخامسة من الهجرة كان ذلك دليلاً على أن الحجاب إنما كان مقصوراً على نساء الرسول صلى الله عليه وسلم ، فليس مما تستسيغه العقول أن تشترك المرأة فى القتال اشتراكاً فعلياً ، أى بالسلاح ، وذلك من وراء حجاب .

وحتى بالنسبة لنساء النبى صلى الله عليه وسلم لم يكن الأمر بالاستقرار فى البيت مطلقاً ، وإلا لما أخرجهن الرسول صلى الله عليه وسلم بعد نزول

---

(١) نقلا عن صحيح البخارى ٢-١٦٣ .

(٢) الدكتور فؤاد عبد المنعم أحمد : مبدأ المساواة فى الإسلام مع المقارنة بالديمقراطيات الحديثة — مؤسسة الثقافة الجامعية ١٩٧٢ — ص ٢١٦ ، وقد نقل هذه الأمثلة عن طبقات ابن سعد ٨-١٤٣ وتاريخ الطبرى ٣-٢٦١ .

الآية للحج والعمرة . ولما ذهب بهن فى الغزوات ولما رخصهن لزيارة الوالدين وعيادة المرضى[1] .

ويضيف الدكتور عبد الحميد متولى [2] : « ولهذا فالإسلام لا يمنع المرأة أن تزاول أى عمل طالما كانت مراعية لآداب الإسلام ، كما يتيح لها أن تتعاقد وهى بغير حاجة إلى إجازة ولى أو زوج لصحة ما تعقده من عقود ، وهى لا يمكن أن تقوم بشىء من ذلك إذا كان الإسلام يفرض نظام الحجاب وعدم الاختلاط بالرجال والاستقرار بالبيت على جميع نساء المسلمين . خاصة وأن الإسلام لم يفرض عليهن أن يخترن وكلاء من الأزواج أو المحارم لعقد عقودهن .

---

(١) الدكتور عبد الحميد متولى – المرجع السابق ص ٨٧٦ وقد أشار إلى تفسير الألوسى جـ ٢٢ـ ص ٩ وراجع الدكتور عبد الحميد متولى فى كتابه مبادئ نظام الحكم فى الإسلام ص ٨٨٩ وما بعدها قوله – نقلا عن الدكتور محمود سلام زناتى : اختلاط الجنسين عند العرب – « ومن الأمور الثابتة – تاريخياً – أن نظام الحجاب والفصل بين الجنسين لم يكن نظاماً معروفاً لدى العرب سواء فى الجاهلية ولا فى عصر الرسول صلى الله عليه وسلم وعصر الخلفاء الراشدين ، ولم يبدأ عهد العرب به إلا فى العصر الأموى بالنسبة لنساء خلفاء بنى أمية فحسب ، ولم يتحول العرب عن نظام اختلاط الجنسين إلى نظام الحجاب والفصل بينهما إلا فى العصر العباسى . فاختلاط الجنسين كان عادة أصلية لدى العرب قبل الإسلام وقد كانت المرأة تتمتع بحرية واسعة فى الاتصال بالرجال ، وكانت النساء تفد إلى أسواق الأدب فى عكاظ ويتطارحن الأشعار ويتبادلن الأحاديث مع الرجال ، كما كن يشتركن فى الحروب ، فلما جاء الإسلام أبقى على هذا النظام ، فكانت المرأة فى عصر الرسول والخلفاء والأموى تختلط بالرجال وتساهم فى مظاهر الحياة الاجتماعية المختلفة » .

(٢) المرجع السابق . ص ٨٧٥ .

ثانياً — من السنة النبوية :

١ — قوله صلى الله عليه وسلم : « ما رأيت من ناقصات عقل ودين أذهب للب الرجل الحازم من إحداكن » .

وهذا دليل على أفضلية الرجل وكمال عقله ، ولهذا فهو القوام على أمر المجتمع .

المناقشة :

إننا إذا رجعنا إلى الحديث الشريف نجد أن الرسول صلى الله عليه وسلم وضح نقصان العقل والدين بالآتى « قلن وما نقصان ديننا وعقلنا يا رسول الله ؟ قال أليس شهادة المرأة مثل نصف شهادة الرجل ؟ قلن بلى ، قال : فذلك من نقصان عقلها . أليس إذا حاضت لم تصل ولم تصم ؟ قلن : بلى . قال : فذلك من نقصان دينها »(١) .

فإذن نقصان العقل مقصور على أمر واحد وهو أن شهادة المرأة نصف شهادة الرجل والسبب فى ذلك كما وضحه القرآن الكريم : ﴿ أن تضل إحداهما فتذكر إحداهما الأخرى ﴾(٢) . وذلك لأن العاطفة لها تأثير كبير فى الحياة النفسية والعقلية للمرأة .

وهذا لا يعنى بأى حال أفضلية الرجل وأنه أكمل عقلا ولا يعنى إهانة للمرأة أو اتهامها بنقص عقلها ، ولكن لما كانت المسائل المالية بعيدة عن اهتمامات المرأة وتخوفا من غلبة العاطفة والنسيان كان اشتراط شهادة امرأتين فى مثل هذه الأمور أحكم . ومثل ذلك يقال فى باب (الدماء) وكل ذلك محمول على باب زيادة الاحتياط ، وحتى لا يكون هناك أدنى قدر من الشك فى مثل هذه الأمور . وإلا لو كان الأمر — أمر نقص عقل — لما قبلت شهادتها مطلقاً فى كل الميادين ، ولكننا نعرف أن شهادة المرأة

---

(١) راجع تمام الحديث : إرشاد السارى لشرح صحيح البخارى للقسطلانى — المجلد الأول ص ٣٤٧ ، دار الكتاب العربى ، بيروت .

(٢) من الآية ٢٨٢ من سورة البقرة .

تقبل فيما يخصها من الولادة والرضاع والنسب ، وكذلك فى الأمور التى لا يطلع عليها الرجال غالباً(١) .

لأنها لا تنسى فى مثل هذه الأمور القريبة من اهتماماتها ؛ بل هى أقوى ذاكرة فيها من الرجل ، ولذا تقبل شهادتها فى هذا المجال منفردة(٢) .

ولا يمكن الاستنتاج من هذه الجزئية نقص أهليتها أو عقلها — مطلقاً — فعقل المرأة كعقل الرجل سواء بسواء ، وإذا كان الرسول صلى الله عليه وسلم عبّر — بنقص العقل — هنا فلم يرد ذلك حقيقته ، وإنما أراد — غلبة العاطفة — فى حالات معينة على العقل فهو من باب التشبيه لا الحقيقة الدائمة .

---

(١) راجع : الطرق الحكمية فى السياسة الشرعية للإمام ابن قيم الجوزية ، ت ٧٥١ﻫ ، ص ٩٢ (المؤسسة العربية للطباعة والنشر ، القاهرة ١٩٦١) .

(٢) فى هذه المسألة كتب الشيخ محمود شلتوت فى : الإسلام عقيدة وشريعة ما نصه : « وليس معنى هذا أن شهادة المرأة الواحدة أو شهادة النساء اللاتى ليس معهن رجل ، لا يثبت بها الحق ، ولا يحكم بها القاضى ، فإن أقصى ما يطلبه القضاء ، هو البينة ، وقد حقق العلامة ابن القيم أن البينة فى الشرع أعم من الشهادة ، وأن كل ما يتبين به الحق ويظهر ، هو بينة يقضى بها القاضى ويحكم ، ومن ذلك يحكم القاضى بالقرائن القطعية ، ويحكم بشهادة غير المسلم متى وثق بها واطمأن إليها . واعتبار المرأتين فى الاستيثاق كالرجل الواحد ليس لضعف عقل المرأة الذى يتبع نقص إنسانيتها ويكون أثراً له ، وإنما هو لأن المرأة — كما قال الأستاذ الشيخ محمد عبده — « ليس من شأنها الاشتغال بالمعاملات المالية ونحوها من المعاوضات ، ومن هنا تكون ذاكرتها فيها ضعيفة ولا تكون كذلك فى الأمور المنزلية ، التى هى شغلها فإنها فيها أقوى ذاكرة من الرجل ، ومن طبع البشر عامة أن يقوى تذكرهم للأمور التى تهمهم ويمارسونها ويكثر اشتغالهم بهـــا » .

ثم يضيف قائلا : « والآية جاءت على ما كان مألوفاً فى شأن المرأة ، ولا يزال أكثر الناس كذلك ، لا يشهدن مجالس المداينات ولا يشتغلن بأسواق المبايعات ، واشتغال بعضهن بذلك لا ينافى فى هذا الأصل الذى تقضى به طبيعتها فى الحياة . وإذا كانت الآية ترشد إلى أكمل وجوه الاستيثاق ، وكان المتعاملون فى بيئة يغلب فيها اشتغال النساء بالمبايعات وحضور مجالس المداينات ، كان لهم الحق فى الاستيثاق بالمرأة على نحو الاستيثاق بالرجل متى اطمأنوا إلى تذكرها وعدم نسيانها على نحو تذكر الرجل وعدم نسيانه » .

ويقول : « هذا وقد نص الفقهاء على أن من القضايا ما تقبل فيه شهادة المرأة وحدها — الولادة — البكارة — عيوب النساء الباطنية — ورأوا قبول شهادتها فى الدماء إذا تعينت طريقاً لثبوت الحق — وشهادة الرجل كالمرأة فى اللعان » .

راجع ص ٢٦١ — ٢٦٢ بتصرف .

ولهذا فلا يعول على هذا الحديث فى حرمان المرأة من الحقوق السياسية . ولا داعى لأن نطعن فى صحة الحديث ، كما فعل الدكتور عبد الحميد متولى (١).

فالحديث صحيح والرسول صلى الله عليه وسلم فسره التفسير الذى يكرم المرأة ويقدرها ، ولا يؤخذ من الحديث بحال من الأحوال نقصان عقل المرأة بالمعنى الحقيقى حتى نرتب عليه حرمانها من الحقوق السياسية . غاية الأمر راعى الإسلام ضعف المرأة ونسيانها فى ميادين العقود والتجارة فاشترط ما اشترطه ضماناً للحقوق . ولا يفهم منه شىء أكثر من ذلك . وإلا لو كان الأمر أمر نقص عقل حقيقة لما استشار النبى صلى الله عليه وسلم أم سلمة فى الحديبية (٢) .

ولهذا ذهب الأستاذ خالد محمد خالد قائلا (٣) :

(إن المقصود هو نقصان الخبرة والثقافة والتجربة ، فإذا توفرت هذه جميعاً للمرأة عن طريق التربية والتثقيف فليس بين عقلها وعقل الرجل تفاوت ، كما نرى اليوم من تفوق الطالبات على الطلبة فى الجامعات والمعاهد وهـــذا حق .

---

(١) حيث ذكر فى ص ٨٨٢ من كتابه « مبادئ نظام الحكم فى الإسلام » أنه : (لو كان الحديث صحيحاً وأن النساء ناقصات عقل ودين لوجب الحجر عليهن فى التصرف فى أموالهن ، ولما استشار الخلفاء الراشدون النساء وكان فى مقدمتهن زوجة الخليفة عثمان ، حيث كانت تشير عليه بالرأى فى أحلك الظروف ، ولما شاور الرسول صلى الله عليه وسلم أم سلمة فى الحديبية ، ولما أجاز الإمام أبو حنيفة للمرأة أن تتولى القضاء فى بعض الحالات ولما كان منهن من دخل فى عداد الصحابة الذين عرفوا بالإفتاء ، ولما عرف كثير منهن فى التاريخ الإسلامى من عالمات فى الحديث والفقه والأدب ونحوه ، وكيف تستسيغ العقول صحة الحديث وقد كانت أول من آمن بالرسول امرأة ، وحين جمع القرآن رسمياً فى مصحف واحد وضع لدى امرأة ، وكيف والله سبحانه وتعالى يقول فى إحدى النساء وهى السيدة مريم : ﴿ وإذ قالت الملائكة يا مريم إن الله اصطفاك وطهرك واصطفاك على نساء العالمين ﴾ آل عمران ٤١ . ثم ينتهى إلى القول بأن هذا الحديث لا يتفق مع روح الإسلام ومع ما صنعه من تكريم المرأة) .

(٢) راجع كشف الخفاء ، ص ٣٧ حيث يقول : « فصار دليلا لاستشارة المرأة الفاضلة وكذلك ابنة شعيب فى أمر موسى عليهما الصلاة والسلام » .

وراجع فتح البارى ٦/٢٧٥ .

(٣) الأستاذ خالد محمد خالد : « الديمقراطية أبداً » ، دار الكتاب اللبنانى ، ط ٤ ، سنة ١٩٧٤ ، ص ٢٤٠ .

ثم لماذا ننسى آخر الحديث ونذكر أوله فقط ؟ إن الحديث بطوله يقول : « ما رأيت أذهب للب الرجل من إحداكن » فلو كان النقص هنا بمعنى البلاهة والعجز فكيف يغلبن أصحاب العقول والألباب ؟ » .

وأما فى مسألة شهادة المرأة ، فيقول :

(يستدل البعض على أن للمرأة فى الحياة الاجتماعية والقانونية شأناً أدنى من شأن الرجل ، لأن الإسلام لا يكتفى بشهادة امرأة واحدة فى الوقت الذى يكتفى بها من رجل واحد ، ونحن نسأل هل تجوز شهادة الزوج مع زوجته ؟ إن أبا حنيفة يرفض ذلك مع أن الزوج رجل . ونسألهم هل تجوز شهادة رجل من البادية على آخر من الحضر وإلى هذا ذهب الإمام مالك وهل تجوز شهادة الأب على ولده ؟ لماذا لا تجوز شهادة هؤلاء جميعاً وكلهم رجال ؟ ألأنهم ناقصو عقل ودين ؟ كلا . وإنما هى اعتبارات فقهية اقتضت أن يكون نصاب الشهادة بالنسبة للمرأة شهادتين . كما اقتضت أن يكون نصاب الشهادة فى بعض المواطن بالنسبة للرجل نفسه أربعة رجال .

وحتى لو كانت هذه مزية للرجل ، فالمزية لا تقتضى الأفضلية كما يقولون) [1] .

الجواب عن هذه المناقشة :

ويجيب البعض عن هذه المناقشة بالآتى :

١ ــ إن أساس قبول شهادة المرأة فى المسائل الخاصة بها ، هو أنها أمور تختص بها ولا يطلع عليها الرجال ، فمن أجل هذا قبلت شهادتها منفــردة .

٢ ــ وأما عدم قبول الشهادة بالنسبة للرجل فى الأمثلة المذكورة فلقيام التهمة العارضة ، وهذا بخلاف عدم قبول شهادة المرأة بسبب قيام التهمة الذاتية ــ غلبة العاطفة الملازمة لها ــ ومن هنا فلا يقاس هذا على ذاك .

---

(١) خالد محمد خالد ، المرجع السابق ، ص ٢٤٢ ، ٢٤٣ .

وعلى ذلك فالرجل يمتاز على المرأة فى هذه الناحية ومقتضى هذا الأمر ، وجود مزية حقيقية تقتضى الأفضلية .

الرد :

وهذا الجواب مردود بالآتى :

١ – بالنسبة لقبول شهادة المرأة فى المسائل الخاصة بها ، والقول بأن أساسها أنه لا يطلع عليها الرجال ، فهذا مسلم ولكن لا يثبت أن عقلها أقل من عقل الرجل ، فهذه مسألة وتلك مسألة .

٢ – وبالنسبة لعدم قبول شهادة الرجل فى بعض المسائل لقيام التهمة ، فهذا أيضاً مسلم . والقياس عليها خطأ ، إلا أنه مع التسليم بأن الميزة الحقيقية تقتضى الأفضلية فهى أفضلية مقصورة على مجال الشهادة ولا تتعداه إلى غيره ، وهذا لا يعنى أفضلية الرجل من كل وجه .

على أنه لو سلمنا – جدلا – بالأفضلية المطلقة ، فإن هذا لا يكفى لحرمان المرأة من الحقوق السياسية ، لأن أقصى ما يثبته الدليل هو أحقية الرجال بهذه الأمور وهذا لا يعنى أن المفضول لا حق له فيها ، وإلا لو كانت هذه الأفضلية سبباً كافياً للحرمان ، لكان الواجب حينئذ سريان هذا الحكم – الحرمان – على الرجال أنفسهم بسبب تفاوتهم الشديد فى الاعتبارات الفكرية والجسمية .

٣ – رويت أحاديث نسبت للنبى صلى الله عليه وسلم حاصلها أن المرأة ليست أهلا للمشاورة ، ومن ذلك :

(أ) (شاوروهن وخالفوهن) .

(ب) وعن عائشة مرفوعاً : (طاعة النساء ندامة) .

(جـ) و (هلكت الرجال حين أطاعت النساء) .

(د) وروى عن عمر (خالفوا النساء فإن فى خلافهن البركة) .

(هـ) وروى عن أنس مرفوعاً (لا يفعلن أحدكم أمراً حتى يستشير فإن لم يجد من يستشيره فليستشر امرأة ثم ليخالفها ، فإن فى خلافها البركة) .

المناقشة :

(أ) وفى هذه الأحاديث وأمثالها يقول الشيخ ناصر الدين الألبانى : وأما حديث (شاوروهن وخالفوهن) فلا أصل له مرفوعاً . وقال صاحب تحفة الأحوذى : قال صاحب مجمع البحار فى كتابه تذكرة الموضوعات : لم أره مرفوعاً (١) .

(ب) والمروى عن عائشة (طاعة النساء ندامة) قال صاحب تحفة الأحوذى أنه (ضعيف) . وقال الألبانى (موضوع) . وقال الصنعانى : حديث عائشة (موضوع) .

(جـ) وحديث (هلكت الرجال) قال الألبانى : إنه ضعيف ، رغم تصحيح الحاكم وموافقة الذهبى له وقال : وهذا ذهول منه فقد ذكر الذهبى فى ترجمة بكار (فى الميزان) قال ابن معين : ليس بشىء ، وقال ابن عدى « هو من جملة الضعفاء » ثم إن معناه ليس صحيحاً على إطلاقه بدليل استشارة أم سلمة رضى الله عنها .

(د) والمروى عن عمر (خالفوا النساء) قال الألبانى (ضعيف) .

(هـ) والمروى عن أنس « لا يفعلن أحدكم أمراً ... » قال صاحب تحفة الأحوذى « وفى سنده عيسى » ضعيف جداً . وهو أيضاً منقطع . وقد استدرك عليه أيضاً ابنة شعيب فى أمر موسى عليه السلام . ولذا قال صاحب الفتح فى تعليقه على مشاورة أم سلمة (وفيه فضل المشورة وجواز مشاورة المرأة الفاضلة (٢) .

٣ ـ روى عن الرسول صلى الله عليه وسلم قوله (إذا كان امراؤكم

---

(١) راجع الأحاديث الضعيفة والموضوعة للألبانى ، المجلد الأول ، رقم ٤٣٠ . وتحفة الأحوذى ، ٦/٥٤٤ .

(٢) راجع فى تحقيق هذه الأحاديث : الشيخ ناصر الدين الألبانى ، الأحاديث : ٤٣٠ ، ٤٣٥ ، ٤٣٦ من سلسلة الأحاديث الضعيفة والموضوعة ، المجلد الأول ، الطبعة الثانية ، دمشق ١٣٨٤هـ . كذلك تحفة الأحوذى للإمام المباركفورى ٦/٥٤٤ . وفى استشارة المرأة راجع : فتح البارى ٦/٢٧٥ ، وكشف الخفاء حديث ١٥٢٩ ، و ١٦٤٨ ، ص ٣ و ٣٧ .

شراركم وأغنياؤكم بخلاؤكم وأمركم إلى نسائكم ، فبطن الأرض خير من ظهرها إلخ ...) (١) .

ووجـه الاستدلال :

إن إعطاء المرأة الحقوق السياسية من انتخاب وترشيح يؤدى بها إلى أن يكون أمر المجتمع إلى النساء . وهذا منهى عنه فى الحديث .

المنـاقشة :

الحديث غريب كما قال عنه الترمذى وغرابة الحديث واضحة فى كلماته وسياقه وروحه ، وحتى لو سلم بصحته ، فلا يعنى إعطاء المرأة حقوقها السياسية أن أمر المجتمع كله للنساء ، ولهذا يقول الأستاذ عبد المتعال الصعيدى : (فإنما تكون أمورنا إلى النساء إذا انقلبت الأوضاع بيننا فقام النساء بأعمال الرجال وقام الرجال بأعمال النساء فقعدوا فى المنازل للطبخ وتربية الأولاد ، وقام النساء بأعمال الدولة خارج المنازل ، أو صار الحال إلى قريب من ذلك أما إذا قام وسط الرجال قليل من النساء ببعض الأمور فإنه لا يصدق على مثل هـذا أن الأمور فيه لنسائنا لأن الأمور لا تزال فيه بيد الرجال وإن كان يشاركهم فيها قليل من النساء ، فالحديث إذن ظاهر فى حالة انقلاب الأوضاع بين الفريقين بأن تكون أمورنا كلها أو جلها إلى نسائنا (٢) .

٤ ــ روى البخارى وأحمد والنسائى وصححه عن أبى بكرة ، أنه لما بلغ رسول الله صلى الله عليه وسلم أن أهل فارس تملكوا عليهم بنت كسرى قال : (لن يفلح قوم ولو أمرهم امرأة) (٣) .

---

(١) رواه الترمذى وقال : « حديث غريب لا نعرفه إلا من حديث صالح المرى ، وصالح فى أحاديثه غرائب لا يتابع عليها » .

راجع : تحفة الأحوذى للإمام المباركفورى ٥٤٤/٦ . مشكاة المصابيح الشيخ ولى الدين الخطيب ، ص ٦٩٥ ، جـ ٢ . وقد سبق ذكر هذا الحديث .

(٢) الأستاذ عبد المتعال الصعيدى ، من أين نبدأ ــ الخانجى بمصر ، ص ١١٢ .

(٣) نيل الأوطار للإمام الشوكانى (ط ٣) سنة ١٩٦١ ، البابى الحلبى ٢٧٣/٨ .

وجــه الاستدلال :

الحديث وإن كان بصيغة الخبر إلا أنه خبر لا يتخلف لأنه خبر الصادق المصدوق أخبرنا فيه بخسران وعدم فلاح من تولى عليهم امرأة ، ولا شك أن ذلك ضرر ، والضرر يجب اجتنابه ، فيجب اجتناب ما يؤدى إليه وهو تولية المرأة ، لأن ما لا يتم به الواجب فهو واجب ، وهذا يساوى تماماً من حيث المآل ما لو قلنا : أنه خبر منه صلى الله عليه وسلم فى معنى النهى وسواء كان نهياً محضاً أم خبراً لفظاً إنشاء معنى فإنه عام فى جميع الولايات — إلا الولايات الخاصة للاتفاق عليها — وهذا العموم يؤخذ من الصيغة (أمرهم) إذ هى مفرد مضاف لمعرفة فتشمل جميع الولايات العامة (١) من إمامة كبرى وقضاء وقيادة جيوش .

وعلة هذا الحكم هى (الأنوثة) حيث أناط الحكم بـ (امرأة) وواضح أن الأنوثة ، ليس من مقتضاها ، عدم العلم والمعرفة ، ولا عدم الذكاء والفطنة ، وإنما شىء وراء ذلك وهو العاطفة والعوارض الطبيعية ، التى تضعف من قوة المرأة المعنوية وتوهن من عزيمتها (٢) .

المنــاقشة :

وقد نوقش هذا الاستدلال من قبل الفريق القائل بإعطاء المرأة الحقوق السياسية عدا الإمامة العظمى ، وهؤلاء يمثلون الفريق الثانى ، وكذلك نوقش من قبل الفريق الثالث الذى لا يرى بأساً بإعطاء المرأة جميع حقوقها السياسية . ونستعرض هذه المناقشات وردودها على الوجه التالى :

(١) مذكرة الدكتور إبراهيم عبد الحميد ، ص ٣١ .

(٢) من فتوى جماعة كبار العلماء بالأزهر ، رمضان ١٣٧١ هـ ، يونيو ١٩٥٢ م نقلا عن مذكرات فى نظام الحكم فى الإسلام ، للشيخ أحمد الفاضل ، ص ٥٨ .

أولا : مناقشة الفريق القائل بإعطاء المرأة حقوقها السياسية عدا الإمامة العظمى لحديث « لن يفلح قوم ولوا أمرهم امرأة » .

وهؤلاء يناقشون هذا الاستدلال ويقولون إن الحديث مخصوص بالإمامة العظمى .

والدليل على ذلك من وجهين :

الوجه الأول :

أن كلمة (أمرهم) فى الحديث ، تعنى الأمر الشامل لمجموع الأمة وجميع شئونها ، وهذا إنما ينحصر فى — الإمامة العظمى — ولا تتعداها إلى الولايات الأخرى من قضاء وقيادة ووزارة .

وأجيب :

بأن المقرر فى الأصول أن الحكم على العام من قبيل « الكلية » . فالحكم الواقع على العام فى أى قضية واقع على كل فرد من أفراد العام ، فإذا قال شخص : (جاء أولادى) . كان هذا فى قوة قضايا بعدد أولاده كأنه قال : جاء فلان ، وجاء فلان ... وهكذا .

وعلى ذلك ، يكون الحديث ، فى قوة قضايا بعدد ولايات الدولة العامة ، فكأنه قال : لن يفلح قوم ولوا الخلافة امرأة ، ولن يفلح قوم ولوا الوزارة امرأة ، ولن يفلح قوم ولوا القضاء امرأة .

وأما القول بأن المراد ، جميع شئون الدولة وهى لا تكون إلا فى منصب الإمامة ، فهذا غفلة عما اتفقت عليه كلمة الأصوليين فى دلالة العام ، وعلى ذلك لا يمكن حمل الحديث على الإمامة العظمى فقط (١) .

---

(١) الشيخ عبد العال عطوة : نظام القضاء فى الإسلام (جامعة الأزهر كلية الشريعة والقانون ، الدراسات العليا ، قسم السياسة الشرعية ١٩٧٣) ص ١٨ .

وردّ هـذا الجواب بأمرين :

١ ـ أن عموم المفرد المضاف إلى معرفة ، ليس موضع وفاق ، فقد قيل أنه للجنس (وهذا لا يفيد هنا) .

وقيل إنه إذا احتمل (العهد) توقف على القرينة الصارفة ، إما إلى (العهد) وإما إلى (العموم) . واحتمال العهد هنا وأن المراد (الإمامة العظمى) هنا قائم ، والصارف إليه الاتفاق على جواز وصحة إسناد الولايات الخاصة إلى المرأة ، لما أن المناط فيه إذا حررناه ، إنما هو (القدرة على الولاية) فيدور الحكم مع هذه القدرة ، وجوداً وعدماً ، دون نظر إلى عموم الولاية أو خصوصها ، إذ لا تأثير لشيء من ذلك ، باستثناء ما أخرجه النص والإجماع[1] .

٢ ـ إذا سلم بأن المفرد المضاف لمعرفة من صيغ العموم ـ كما هو المرجح فى الأصول ـ فإن القرينة ـ باتفاق الأصوليين ـ قد تصرف حكم العام عن الكلية إلى الكل (المجموع) ، كما فى قولك : (الرجال يحملون الصخرة العظيمة) وقد علمنا ما هى القرينة الصارفة فى موضوعنا إلى مجموع أمور الرعية[2] .

الوجه الثـانى :

إن الحديث مخصوص بالإمامة العظمى والدليل (أهلية المرأة للولايات الخاصة) ، فالذى يلحظ هذه الأهلية ويفهم مناطها لا يسعه إلا تعميمها وقصر الولاية المنهى عنها فى الحديث على الولاية التى تستمد منها سائر الولايات ـ أعنى ولاية الحاكم الأعلى .

وليقل الأصوليين بعد ذلك ما شاؤوا[3] . فالقاعدة العامة هى المساواة بين الرجل والمرأة فى الحقوق والواجبات إلا ما استثنى بنص صريح ، وقصر رئاسة الدولة على الرجل دون المرأة يعد إذاً استثناء من هذه القاعدة العامة والاستثناء لا يجوز القياس عليه[4] .

---

(١) نظام القضاء فى الإسلام ، الدكتور إبراهيم عبد الحميد ، ص ٣٢ .

(٢) المرجع السابق ، ص ٣٣ .

(٣) الدكتور إبراهيم عبد الحميد ، المرجع السابق ، ص ٣٣ .

(٤) الدكتور عبد الحميد متولى ، مبادئ نظام الحكم فى الإسلام ، ص ٨٧٨ .

ثانياً : مناقشة أصحاب الاتجاه الثالث القائل بإعطاء المرأة جميع حقوقها السياسية لحديث (لن يفلح قوم ولوا أمرهم امرأة) . وهؤلاء يناقشون هذا الاستدلال بالآتى :

١ ــ الحديث مخصوص بواقعة معينة :

لأنه ورد فى واقعة خاصة يمكن أن يقيد بها ، فقد صدر هذا الحديث منه صلى الله عليه وسلم ، لما بلغه أن أهل فارس ملكوا عليهم بنت كسرى ، وذلك لعدم من يتولى الملك من البنين ، لأن الله تعالى أبادهم بدعائه صلى الله عليه وسلم عليهم ، حين أرسل كتابه إلى كسرى فمزقه ، فدعا عليه بأن يمزق الله ملكه كل ممزق ، فاستجاب الله لهذا الدعاء ، وأخذ بعضهم يقتل بعضاً حتى أفضى هذا إلى تمليك المرأة ، لأنهم لم يجدوا من يصلح له من الرجال .

ومن يصل إلى هذا لا يفلح أمره ، فيجوز أن يكون قوله صلى الله عليه وسلم (لن يفلح قوم ولوا أمرهم امرأة) خاصاً بهذه الواقعة التى ورد فيها ، لعدم الصلاحية فى رجالهم .

وهذه مسألة خلافية فى أصول الفقه ، فقد ذكر الغزالى فى المستصفى (١) (أن ورود العام على سبب خاص لا يسقط دعوى العموم ، وقال قوم : يسقط عمومه ، وهو خطأ ، نعم يصير احتمال التخصيص أقرب ، ويقنع فيه بدليل أخف وأضعف ، وقد يعرف بقرينة اختصاصه بالواقعة) .

ومن الممكن ــ هنا ــ الاستناد على قرينة للتخصيص فى موضوعنا ، لأن الظاهر من الحديث أنه خبر عن عدم الفلاح فى الدنيا ، وأنه خاص بمثل حال أهل فارس من عدم صلاحية رجالهم ، فيجب أن يكون خاصاً لا عاماً ، لأن من الأقوام فى عصرنا وغيره من ولوا أمرهم امرأة فأفلحوا وحينئذ يجب تخصيص عموم هذا الحديث بالواقعة التى ورد فيها ونحوها ، وهى الواقعة التى يفقد فيها الرجال الصالحون للملك فيعدل عنهم إلى

---

(١) المستصفى من علم الأصول ، للإمام أبى حامد الغزالى المتوفى ٥٠٥هـ ، مكتبة الجندى بالقاهرة ، ص ٣٣٥ .

النساء ، لأن كل قوم يصلون إلى مثل هذا الحال لا يفلحون أبداً ، فالرجال هم الذين عليهم المعول فى أمور الدولة ، فإذا فقدت صلاحيتهم فقدت صلاحية النساء من باب أولى ، وآل أمرهم إلى الزوال بالضرورة (١) .

ولكن أصحاب الاتجاه الأول لا يسلمون بالخصوصية . خاصة وأن القاعدة الأصولية تنص على أن العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب .

٢ ـ أن هذا الحديث من أحاديث الآحاد :

وأحاديث الأحاد كما هو متفق عليه ، ذات صبغة ظنية ، حتى ولو كان راويها هو الإمام العظيم البخارى ، وكان الشيخ محمد عبده يرفض أحياناً الأخذ ببعض أحاديث الأحاد والأمام أبو حنيفة كان يأخذ بالأحاديث المشهورة لا أحاديث الآحاد (٢) .

والخلاصة أن الحديث ليس بدليل قطعى يوجب اليقين بالحكم ويقطع الخلاف على الغير كما هو حاصل فى وجوب الصلاة والزكاة ونحوه من الأحكام الإجماعية التى ثبتت بالأدلة القطعية فغاية ما يؤخذ من الحديث حكم ظنى ويكون من الجائز مخالفته بأدلة أخرى (٣) .

وأجيب عن هذه المناقشة :

بأنه مع التسليم بأن أحاديث الآحاد تفيد الظن إلا أن جمهور العلماء ذهبوا إلى الأخذ بها ـ عدا الخوارج والمعتزلة ـ لأن الظن الراجح كاف فى الأمور العملية ، وكثير من الأحكام الشرعية إنما هو مستمد من أحاديث الآحاد . وأما أن أبا حنيفة كان يرفض الأخذ بالآحاد فغير صحيح ، فجمهور الحنفية والشافعية والحنابلة والمالكية يذهبون جميعاً إلى وجوب العمل بخبر الآحاد مع أنهم يقولون بأن خبر الآحاد يفيد الظن لا القطع لأنه لا تلازم بين وجوب العمل وإفادة العلم . والظن الراجح كاف فى

---

(١) الأستاذ عبد المتعال الصعيدى : من أين نبدأ ، ص ١١٠ ، ١١١ .

(٢) الدكتور عبد الحميد متولى ، المرجع السابق ، ص ٨٧٧ .

(٣) الأستاذ عبد المتعال الصعيدى ، المرجع السابق .

الأمور العملية . بل إن الظاهرية وأكثر علماء الحديث يرون أن الحكم الذى يوجب العمل يوجب العلم اليقينى أيضاً [1] .

وردّ هـــذا الجواب :

بأنه إذا سلم بوجوب العمل بأحاديث الآحاد والاكتفاء بإفادتها للظن الراجح إلا أن ذلك إنما يكون فى التشريعات المدنية والجنائية وغيرها .

ولكن لا يكفى مثل هذا الظن الراجح فى الأحكام الدستورية التى هى على قسط كبير من الأهمية والخطورة لأنها تتعلق بالنظام السياسى للدولة أى بنظام الحكم فيها وبيان حريات الأفراد وحقوقهم الأساسية ، لذلك لم يكن من المقبول أن نأخذ بالسنة فى هذا المقام إلا إذا كانت يقينية ، أى سنة متواترة أو مشهورة .

وإذا كان علماء الشريعة يشترطون بصدد « المصالح المرسلة » أن تكون المصلحة حقيقية أى يقينية ، غير ظنية ، فإنه يجب من باب أولى — فيما يبدو لنا — أن يشترط هذا الشرط فى السنن المستقلة — أى التى تأتى بحكم جديد لم ينص عليه فى القرآن — لا سيما بصدد أحكام بالغة الخطورة والأهمية كالأحكام الدستورية .

أما ما يبرر به فقهاء الشريعة العمل بسنة الآحاد من (أن القاضى يقضى بشهادة الشهود ، وهى لا تفيد اليقين ، وإنما تفيد رجحان الظن بالمشهود به) ، فإن هذا قياس مع الفارق ، فالمقام هنا مقام الكلام عن السنة التى تعد تشريعاً لا تلك التى تعد قضاء (أى لا تلك التى تصدر من الرسول بصفته قاضياً وإنما بصفته مشرعا) ومن أجل أن يطبق تشريع يجب العلم به عن طريق اليقين ، لا عن طريق الظن ، حتى ولو كان ينطوى على رجحان الظن — ومع ذلك فالشريعة لا تكتفى بشاهد واحد فحسب أمام القضاء ، بل تتطلب شهادة شاهدين وأحياناً أربعة شهود كما هو الشأن فى جريمة الزنا . ومن مبادئ الشريعة (درء الحدود بالشبهات) ، أى أن

---

(١) الدكتور محمد فاروق النبهان : نظام الحكم فى الإسلام ، الكويت ١٩٧٤ ، ص ٣١٥ ، ٣٢٤ . وقد أشار إلى كتاب « أصول التشريع الإسلامى للأستاذ حسب الله ، ص ٤٣-٤٩

القضاء يجب أن تبنى أحكامه على اليقين لا على رجحان الظن، والأحكام التشريعية الدستورية ليست أقل خطراً من أحكام القضاء المتعلقة بالحدود ولذلك كان طبيعياً بل وضرورياً أن نتخذ بصدد التشريعات الدستورية من أسباب الحيطة والتيقن ما يفوق كثيراً ما نتخذه منها بصدد التشريعات العـادية (١) .

والخلاصة : أنه لا يصح — فى ميدان القانون الدستورى — أن نقبل سنة الآحاد حين تكون سنة مستقلة (أى سنة تأتى بمبدأ أو حكم جديد لم ينص عليه فى القرآن) مثل هذا الحديث . ونأخذ بها حين لا تكون مستقلة (تفصيل مجمل أو تقييد مطلق أو تخصيص عام) أو تكون متواترة أو مشهورة — فى ميدان الأحكام الدستورية — وليس فى هذا التخصيص أو التفرقة بين السنة المستقلة وغير المستقلة وبين الأحكام الدستورية وغير الدستورية — ليس فى هذا ما يستغرب فهم يقررون أن المسائل المتصلة بالعقائد لا يأخذون فيها إلا بالمتواتر من السنة ، وهم يقولون أن خبر الواحد لا تثبت به الأصول (٢) .

ونوقش هـــذا الرد :

بأن نجاح هذه المحاولة يعتمد على التسليم من قبل علماء الشريعة بإعطاء هذه الأهمية والخطورة للأحكام المتعلقة بالقانون الدستورى — فقد يكون الأمر كذلك عند علماء القانون الدستورى — ولكن الأمر ليس كذلك عند علماء الشريعة .

فالتشريعات الدستورية مثل التشريعات الجنائية وغيرها فى أنها متفرعة من أصل عام وهو العقيدة ، ولذلك فهم إذا اشترطوا التواتر فى أمور العقيدة لكنهم لم يشترطوا مثل ذلك فى التشريعات الأخرى المتفرعة ،

(١) الدكتور عبد الحميد متولى : مبادئ نظام الحكم فى الإسلام ، (دار المعارف ١٩٦٦) ص ١٨٩ وما بعدها . وكتابه : أزمة الفكر السياسى (الاسكندرية ١٩٧٠) ، ص ٧٥ .

(٢) الدكتور عبد الحميد متولى : مبادئ نظام الحكم فى الإسلام ، ص ١٩١ — ٢٠١ ، وقد أشار إلى كتاب « الحديث والمحدثون » لأبى زهو ، ص ١٢١ . و « المستصفى » للغزالى ١٣٨/١ .

عنها . وما ذلك إلا لأن أهمية التشريعات الدستورية كأهمية التشريعات الجنائية والمدنية وغيرها — عندهم — .

٣ — إذا سلمنا بما سبق — جدلا — فإن أحاديث الأحكام منها ما يعد تشريعاً عاماً ، ومنها ما يعد (تشريعاً وقتياً أو زمنياً) فلا عموم له . والفقهاء يقررون أن ما صدر عن الرسول صلى الله عليه وسلم من أقوال وأفعال بصفته رسولا وكان مقصوداً به التشريع ودلت القرائن على ذلك مثل تحليل شيء أو تحريمه والأمر والنهى بفعل شيء فإن هذا من قسم السنة التشريعية العامة .

وأما ما صدر عن الرسول صلى الله عليه وسلم باعتباره إماماً وله الرياسة العامة لجماعة المسلمين ، فهذا لا يعد تشريعاً عاماً وذلك لأنه إنما بنى كما يقول الشيخ محمود شلتوت (على المصلحة القائمة فى عصره ، مثل بعث الجيوش وتولية القضاة وعقد المعاهدات وتدبير الشؤون المالية) . ولا ريب أن سنن الأحكام الدستورية تعد كذلك من طراز هذا التشريع .

وكذلك لا يعد من التشريع العام ما صدر عن الرسول صلى الله عليه وسلم باعتباره قاضياً (١) .

ولا يعد تشريعاً عاماً إذا دلت القرينة القاطعة — كما يقول الشيخ عبد الوهاب خلاف — على أنه (تشريع مراعى فيه البينة الخاصة بزمن التشريع) (٢) .

---

(١) راجع : الإسلام عقيدة وشريعة ، الشيخ محمود شلتوت ، بحث السنة تشريع عام وخاص ، ص ٥٢١ .

أزمة الفكر السياسى الإسلامى : د. عبد الحميد متولى ، ص ٦٨ . حيث ينقل عن « أصول الفقه » للشيخ عبد الوهاب خلاف ، ص ٤٤ مثل ذلك . ويشير إلى بحث بعنوان : الفقه الإسلامى بين المثالية والواقعية ، للأستاذ الشيخ محمد مصطفى شلبى ، منشور بمجلة الحقوق ، العددان الأول والثانى من السنة التاسعة (١٩٥٩ — ١٩٦٠) ، ص ١٣٠ .

وجميعاً يستندون إلى كتاب الإمام القرافى المالكى — فقيه ، أصولى ، ت ٦٨٤ — (الإحكام فى تمييز الفتاوى من الأحكام ، وتصرفات القاضى والإمام) ص ٨٦ — ١٠٨ .

(١) الدكتور عبد الحميد متولى ، المرجع السابق ، ص ٦٩ . وقد أشار إلى بحث الشيخ عبد الوهاب خلاف بعنوان (مصادر التشريع الإسلامى مرنة) ، منشور بمجلة القانون والاقتصاد =

ومن الأمور البينة بل البدهية أن التشريع الدستورى (أى التشريع الخاص بنظام الحكم) هو تشريع مراعى فيه حال البيئة الخاصة بزمن التشريع ، ولذلك نجده فى كل زمان ومكان يختلف باختلاف البيئة ، وهى دائماً تختلف باختلاف الزمان والمكان .

وننتهى من ذلك إلى القول : بأن الحديث (لن يفلح قوم ولوا أمرهم امرأة) ليس تشريعاً عاماً لأنه :

أولا : صدر عن الرسول صلى الله عليه وسلم باعتباره إماماً ورئيساً للدولة الإسلامية لا بصفته رسولا ومبلغاً ، وقد تقرر أن ما صدر عن الرسول صلى الله عليه وسلم بصفته إماماً لا يعد من التشريع العام الملزم .

ولأنه ثانياً : تشريع دلت القرينة على أنه مراعى فيه البيئة الخاصة بزمن التشريع . والقرينة هنا أن الحديث يتعلق بأمور الحكم ، وأمور الحكم وما يتعلق بها إنما هى تشريعات مراعى فيها البيئة الزمنية وقت التشريع ، ولذلك فهى متغيرة بتغير الزمان والمكان .

المناقشة :

وقد ناقش هذه المسألة الدكتور صلاح الدين دبوس حيث قال :

(كما لا نوافق أستاذنا — الدكتور عبد الحميد متولى — فيما ذهب إليه من عدم حجية السنة فى الشئون الدستورية لما يلى :

(أ) أن هذا القول لا يتفق مع ما انتهى إليه فقهاء المسلمين من أن العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب .

= عدد أبريل ومايو سنة ١٩٤٥ ، ص ٢٥٩ . ومثال ذلك قول الرسول صلى الله عليه وسلم : « خالفوا المشركين وفروا اللحى واحفوا الشوارب » حيث يعلق الشيخ خلاف قائلا : (فى نفس صيغة النص ما يدل على أنه تشريع زمنى روعى فيه زى المشركين وقت التشريع والقصد إلى مخالفتهم فيه ، وأزياء الناس لا استقرار لها) . وأشار إلى مثال آخر نقلا عن (تعليل الأحكام) مطبعة الأزهر ١٩٤٩ ، للشيخ محمد مصطفى شلبى ، حيث ذكر فى ص ٢٨ أن أصحاب السنن رووا عن عائشة رضى الله عنها قالت : (دفّ الناس) أى أقبلوا (من أهل البادية فحضرت الأضحى فقال رسول الله : « ادخروا الثلاث وتصدقوا بما بقى » فلما فهموا منه مطلق النهى عن الادخار قال لهم : إن كنت نهيتكم للدافة التى دفت) .

(ب) أن خاصية التشريع الدستورى بحسبانه (تشريع مراعى فيه حالة البيئة الخاصة بزمن التشريع) لا تعد قرينة قاطعة تخرج نص الحديث المتقدم عن موجب لفظه ، لأن هذه الخاصية إن صلحت فى التشريعات الدستورية الوضعية ، لا تصلح فى تفسير تشريع سماوى له أساليبه فى التفسير والتأصيل . وينبغي أن تكونْ هذه القرينة القاطعة ، وفقاً لهذه الأساليب والأصول وحدها لا لأى أسلوب آخر من أساليب التفسير والتأصيل فى الشرائع الأخرى .

(حـ) أن كون التشريع مراعى فيه حالة البيئة الخاصة ليست خاصية للقانون الدستورى وحده ، وإنما خاصية لكل التشريعات مدنية أو جنائية أو تجارية .

ومن ثم يترتب على الأخذ بهذه الفكرة فى التشريع الدستورى الإسلامى ، واعتبارها قرينة قاطعة على خصوصية الحديث بزمن الرسول أو بقوم معينين وهم الفرس ، مدها إلى هذه التشريعات هى الأخرى أو بعبارة أخرى ، إلغاء السنة واستبعادها من موارد الأحكام الشرعية ومصادرها (١) .

الــرد :

يلاحظ أن الأستاذ الباحث أطلق القول فى رده على عدم حجية السنة فى الشئون الدستورية . . وليس الأمر كذلك لأن الدكتور عبد الحميد متولى يرى حجية السنة فى الشئون الدستورية ويستثنى – السنة المستقلة التى أتت بحكم جديد لم ينص عليه فى القرآن – حيث تكون السنة أحادية فحسب – من هذه الحجية – بل وحسب مفهومه ليس جميع السنة بل نوع خاص منها – فهو بعد التحقيق – يستبعد السنة الأحادية الذى يرويها راو واحد والتى تأتى بحكم جديد من الحجية فى الشؤون الدستورية ، فهو يأخذ بالآحاد حين يروى منقولا عن اثنين من كبار الصحابة حيث يقول : « ويصح

(١) الدكتور صلاح الدين دبوس : الخليفة توليته وعزله ، ص ٢٧٤ وما بعدها . وأشار إلى بحث الدكتور أحمد كمال أبو المجد (خصائص التشريع فى المجتمع الاشتراكى) ، مجلة العلوم السياسية ، يناير ١٩٦٢ .

ـ فيما نرى ـ أن نأخذ فى هذا المقام بالسنة المشهورة بشرط أن يكون الحديث منقولاً عن اثنين من كبار الصحابة » (١) .

فهو قد ظن أن الآحاد هو ما يرويه راو واحد وأن المشهور هو الذى يرويه اثنان .

وليس ذلك بصحيح لأن خبر الآحاد هو ما رواه الواحد أو الاثنان فأكثر ما لم تتوفر فيه شروط المشهور أو المتواتر ولا عبرة للعدد فيه بعد ذلك ، فهو دون المتواتر والمشهور (٢) ، فعلى هذا فهو قد أطلق على الخبر المروى عن اثنين « خبراً مشهوراً » وهو فى حقيقته حديث آحاد روى عن اثنين .

وبعد أن عرفنا أن الدكتور عبد الحميد متولى يستبعد حديث الآحاد المروى عن راو واحد حين يأتى بحكم جديد غير منصوص عليه فى القرآن من الحجية فى ميدان الأحكام الدستورية . يبقى مناقشة الفقرات التى أوردها المناقش .

(أ) أما عن القاعدة الأصولية « العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب » فهذه القاعدة ليست على إطلاقها .

فها هو الدكتور أحمد كمال أبو المجد ـ الذى نقل عنه الباحث ـ يقول فى مقال له ما نصه :

(ومهما قال الأصوليون من أن العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب . فهذا أيضاً لا يؤخذ بغير مناقشة . . فكم من فعل للنبى صلى الله عليه وسلم ـ وأفعاله صلى الله عليه وسلم نوع من أنواع السنن ـ جاء مرتبطاً بإطار موضوعى معين ، معالجاً لظروف قائمة ثابتة وعارضة ، ومن هنا لا يستغنى مجتهد عن معرفة ذلك كله والتأمل فيه) (٣) .

---

(١) الدكتور عبد الحميد متولى : مبادئ نظام الحكم فى الإسلام ، ص ٢٠٠ .

(٢) الدكتور محمد فاروق النبهان : نظام الحكم فى الإسلام ، ص ٣٢٤ . وقد نقله عن (أصول الحديث) للدكتور محمد عجاج الخطيب ، ص ٣٠٢ .

(٣) الدكتور أحمد كمال أبو المجد : مواجهة مع عناصر الجمود ، مجلة العربى ، مايو ١٩٧٧ ، ص ١٩ .

ثم إن هذه القاعدة – قاعدة أصولية – وقد حصل فيها خلاف وإن كان المعتمد أن العبرة بعموم اللفظ . . ولكن حتى على التسليم بذلك فهى قاعدة ظنية إذ أن الباحثين المعاصرين يرون إمكانية الاجتهاد حتى فى أصول الفقه ، وهم لا يوافقون الإمام الشاطبى على اعتبار كل مسائل الأصول قطعية لأن القطعى لا يسع مثل هذا الخلاف المنتشر فى كثير من مسائل الأصول ، فهناك من الأدلة ما هو مختلف فيه بين مثبت بإطلاق وناف بإطلاق وقائل بالتفصيل مثل اختلافهم فى المصالح المرسلة والاستحسان وشرع من قبلنا وقول الصحابى والاستصحاب وكذلك القياس ، وحتى الإجماع ، بالإضافة إلى أن القواعد والقوانين التى وضعها أئمة هذا العلم لضبط الفهم والاستنباط من المصدرين الأساسيين القطعيين : الكتاب والسنة لم تسلم من الخلاف وتعارض وجهات النظر ، كما يتضح ذلك فى مسائل العام والخاص والمطلق والمقيد والمنطوق والمفهوم والناسخ والمنسوخ وغيرها . فضلا عما تختص به السنة من خلاف حول ثبوت الآحاد منها وشروط الاحتجاج بها سواء كانت شروطاً فى المسند أم المتن ، ولهذا نجد العلامة الشوكانى يؤلف كتابه (إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول) محاولا فيه تمحيص الخلاف وتصحيح الصحيح ونبذ الضعيف .

فإذن للاجتهاد فى أصول الفقه مجال رحب هو مجال التمحيص والتحرير والترجيح .

وهناك مسائل تتعلق بالأصول تحتاج إلى مزيد من إيضاح وتفصيل ومن ذلك تقسيم السنة إلى تشريعية وغير تشريعية (١) .

---

(١) يراجع فى هذا ، مقال (نظرات) لأستاذنا الدكتور يوسف القرضاوى ، مجلة المسلم المعاصر ، العددان الأول والثانى ، أبريل ١٩٧٥ ، ص ١٣٦ – ١٣٨ . حيث يقول : (إن موضوع تقسيم السنة إلى تشريعية وغير تشريعية ، خليق بأن يكون موضوعاً لرسالة « دكتوراه » فى أصول الفقه) .

وراجع مقال (إمكان الاجتهاد فى أصول الفقه) لأستاذنا الدكتور مصطفى كمال وصفى فى نفس العدد ، ص ١٣١ .

ويراجع فى العدد الافتتاحى نوفمبر ١٩٦٤ مقالا للدكتور محمود أبو السعود ، ص ١٢٢ – ١٢٣ يتعلق بنفس الموضوع .

وراجع أيضاً مقال للدكتور كمال أبوالمجد ، العربى ، مايو ١٩٧٧ ، ص ١٨ (مواجهة =

فقاعدة « العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب » ليست على إطلاقها وإنما حيث لا تأثير لخصوصية السبب فى عموم اللفظ . واحتمال تأثير خصوصية السبب — هنا فى الحديث — قائم .

(ب) وأما أن خاصية التشريع الدستورى بحسبانه (تشريع مراعى فيه حالة البيئة الخاصة بزمن التشريع) لا تعد قرينة قاطعة لأن هذه الخاصية إن صلحت فى التشريعات الدستورية الوضعية لا تصلح فى تشريع سماوى له أساليبه فى التفسير والتأصيل .

فمردود بما سبق أن بينا بأن هذه الخاصية ملحوظة عند الفقهاء فالإمام القرافى يقرر أن ما صدر عن الرسول صلى الله عليه وسلم باعتباره إماماً أو رئيساً للدولة الإسلامية لا يعد من التشريع العام الملزم لأنه مبنى على المصلحة القائمة فى عصره [1] .

وقد سبق إيراد الأمثلة على ذلك مثل بعث الجيوش وتولية القضاة والمعاهدات وما يتعلق بالشئون المالية . ومثل حديث (من قتل قتيلا له عليه بينة فله سلبه) فإن هذا لا يفهم على أنه شرع عام ، بل هو من الأحكام

= مع عناصر الجمود) حيث يقول : والاجتهاد الذى نحتاج إليه اليوم ويحتاج إليه المسلمون ، ليس اجتهاداً فى الفروع وحدها وإنما هو اجتهاد فى الأصول كذلك . وكم من مسألة تواجه المسلمين اليوم فإذا بحثوها وأعلوا الجهد طلباً لحكم الإسلام فيها : أفضى بهم بحثهم إلى وقفة مع الأصول . . فقد يكون سندها حديثاً ضعيفاً لا يعرفون ما يصنعون به . . وقد يكون مصدرها إجماعاً سكوتياً يعارض حديثاً ضعيفاً . . أو قياساً يأخذ به فريق ويرده آخرون .

وليس ما تردده الكثرة الغالبة من المعاصرين من امتناع الاجتهاد فى الأصول إلا التزاماً بما لا يلزم وتقصيراً فى بذل الجهد بحثاً عما ينفع الناس . وما قبلته هذه الكثرة من كلام الإمام الشاطبى فى كتاب الموافقات « من أن أصول الشريعة كلها قطعية (ومن ثم لا يسوغ الاجتهاد فى شأنها) يحتاج إلى وقفة تأمل ومراجعة ، لأن الأمر أخطر وأجل من أن يسلم فيه لفقيه مهما علا قدره . وقد استدرك على ذلك غير واحد من الأئمة كالإمام الشوكانى والقاضى أبو بكر الباقلانى وتابعهم فى هذا الاستدراك كثير من المحدثين والمعاصرين » .

(١) راجع للدكتور فؤاد عبد المنعم أحمد : مبدأ المساواة فى الإسلام ، ط ٧٢ ، ص ٧٤ حيث أشار إلى الأحكام للإمام القرافى بتحقيق محمود عرنوس ، ط ٣٨ ، ص ٢٤ — ٢٥ . والأستاذ الشيخ بدر المتولى عبد الباسط : مذكرة فى تاريخ التشريع ٦٨/٦٧ ، ص ٥٢ . والشيخ تاج : السياسة الشرعية ، ط ٥٣ ، ص ٢١ . والشيخ شلتوت : الإسلام عقيدة وشريعة ط ٦٦ ، ص ٥٠٩ .

السياسية التى تختلف باختلاف المصالح فى كل عصر ، ولذلك نجد الإمام الكاسانى يقول فى « البدائع » (١) .

(إن منح السلب للقاتل هو من قبيل التنفيل الذى يقصد به التحريض على القتال وأن للإمام أن يفعله وألا يفعله فهو ليس من قبيل الشرع العام الثابت الذى لا تجوز مخالفته لاحتمال أن ذلك إذا شرطه الإمام ويحتمل أن النبى صلى الله عليه وسلم قال ذلك لقوم بأعيانهم ومع هذا الاحتمال فإنه لا يكون حجة فى إثبات حكم عام واجب الاتباع) .

إذن فمثل هذه الخاصية فى القانون الدستورى أمر ملحوظ فى الفقه الإسلامى إلا أن الخلاف يحصل من اعتبار بعض الفقهاء حكماً للرسول صلى الله عليه وسلم يظنه صدر عنه بحكم الفتوى والتبليغ بينما يراه آخرون أنه صادر عنه بحكم إمامته ، أى حكم مصلحى ، فعدم وجود تحديد دقيق للتفرقة بين ما يعد تشريعاً أبدياً وما يعد تشريعاً وقتياً كان أحد أسباب اختلاف الفقهاء (٢) .

ومن أمثلة ذلك قوله صلى الله عليه وسلم « من أحيا أرضاً ميتة فهى له » فقد ذهب الإمام أبو حنيفة إلى اشتراط أن يكون بإذن الإمام لأن الحديث صدر عنه صلى الله عليه وسلم بحكم كونه إماماً وخالف مالك والشافعى رحمهما الله واعتبرا الحديث تشريعاً عاماً لأنه صدر عن النبى صلى الله عليه وسلم بحكم النبوة والتبليغ .

وكذلك هذا الحديث الذى معنا « لن يفلح قوم ولوا أمرهم إمرأة » فقد ذهب الجمهور إلى أنه تشريع عام ملزم لصدوره عن النبى صلى الله عليه وسلم بصفة النبوة والتبليغ بينما يرى بعض المعاصرين أنه لا يعد تشريعاً عاماً ملزماً لصدوره بوصف الإمامة . وما دام هذا الاحتمال قائماً فالحديث قابل للنقـــاش .

---

(١) جـ ٧ ، ص ١١٥ ، نقلا عن نظام الحكم فى الإسلام ، لأستاذنا الشيخ أحمد الفاضل ، ص ٩ .

(٢) الدكتور عبد الحميد متولى : مبادىء نظام الحكم فى الإسلام ، ص ٦٥ . وقد نقله عن « تعليل الأحكام » للشيخ محمد مصطفى شلبى ، ص ٣٨٩ .

(حـ) قول الباحث (إن كون التشريع مراعى فيه حالة البيئة الخاصة ليست خاصية للقانون الدستورى وحده وإنما خاصية لكل التشريعات مدنية أو جنائية أو إدارية أو تجارية ، ومن ثم يترتب على الأخذ بهذه الفكرة فى التشريع الدستورى الإسلامى . . إلغاء السنة واستبعادها من موارد الأحكام الشرعية ومصادرها) .

أقول إنه لا يترتب على هذه الخاصية إلغاء السنة كما ذكر المناقش من مصادر الأحكام الشرعية . فقد قرر الفقهاء كما سبق أن ما صدر عن الرسول صلى الله عليه وسلم بوصفه إماماً أو قاضياً أو بصفة العادة وكثمرة للتجارب أو على سبيل الأسوة أو القدوة ، كل هذا لا يعد من قسم التشريع العام الملزم ، ومع هذا لم يترتب على ذلك إلغاء السنة من مصادر الأحكام الشرعية ، وكذلك ما دلت عليه القرائن من أنه مراعى فيه خاصية البيئة وقد أخذ بذلك الفقهاء ولم يترتب عليه إلغاء السنة هذا من ناحية . ومن ناحية فإن القانون الدستورى له طبيعة خاصة — حقاً — تميزه عن القوانين الأخرى . ولذلك نجد أن آيات الأحكام الشرعية فى القرآن الكريم قليلة جداً بالنسبة لمجموع الآيات (مائتى آية من ست آلاف) . ثم نجد — فى هذا القليل — أن الأحكام المتعلقة بالقانون الدستورى أقل كثيراً من آيات الأحكام المتعلقة بأى فرع من الفروع الأخرى للقانون . ونجد أيضاً أن القرآن الكريم إذ تعرض لبيان التفصيلات فى بعض فروع القانون (العبادات والجنايات والمعاملات) إلا أننا نجده لم يتعرض للتفصيلات بخاصة للقانون الدستورى (١) وما ذلك إلا لأن أمور الحكم وما يتعلق بها لها طبيعة خاصة مميزة مراعى فيها ظروف البيئة إلى حد كبير . ثم يجب أن لا ننسى أن كلامنا هذا مقصور على السنة الدستورية المستقلة ولا يتعداها إلى المفصلة والمبينة والمتواترة والمشهورة — كما سبق أن ذكرنا — على أنه لو ثبت فى فروع القانون الأخرى الخاصية الزمنية ، وذلك بقرينة صحيحة فلا مانع من اعتبارها من قسم التشريع الوقتى . . وقد راعى الفقهاء مثل ذلك ووجدنا فى الفقه الإسلامى

---

(١) راجع فى عدد آيات الأحكام (العرف فى الفقه الإسلامى) للشيخ عمر عبد الله ، ص ٩٨ ، نقلا عن الدكتور عبد الحميد متولى (مبادئ نظام الحكم فى الإسلام) ، ص ١٨٦ .

أمثلة كثيرة لذلك ، فمنها تصرف الصحابة رضى الله عنهم فى ضالة الإبل ومنع النساء من المساجد واعتبار الطلاق الثلاث ثلاثاً ورد شهادة الأب والزوج وتضمين الصناع والتسعير والدية فى القتل الخطأ (١) .

فإذن ما دام فى الأمر ضوابط معينة (٢) فلا خوف من النتيجة التى رتبها الباحث .

٤ — فى الحديث نهى من أن نجعل (الأمر كله) بيد امرأة ولن يكون الأمر كله بيد المرأة إلا إذا جمعت فى يدها كل السلطات ، فالحديث نهى عن جعل كل السلطات بيد امرأة . ومثل ذلك لا يكون إلا فى الحكم الاستبدادى حيث تسوء حال الدولة ويفقد الصالحون من الرجال فيستبد بأمرها امرأة ولا نجد من الرجال من يقاوم استبدادها ويرشدها إلى الحكم الصالح فى الرعية .

فالحديث إذن نهى عن الولاية التى تستبد فيها المرأة بكل أمر فى الدولة

---

(١) انظر فى هذه الأمثلة ، مقال : (على أبواب تقنين الشريعة) للدكتور عبد المنعم النمر ، صحيفة الأهرام ١٪/٤/١٩٧٨ .

(٢) انظر فى هذه الضوابط ، ما ذكره أستاذنا الدكتور يوسف القرضاوى فى كتابه (فقه الزكاة) ، (مؤسسة الرسالة ، ط ٢ ، سنة ١٩٧٣ بيروت ، جـ ١ ، ص ٢٣٠). حيث يقول : (ولكن كيف السبيل إلى تميز ما يقوله النبى صلى الله عليه وسلم ، بوصف النبوة وما يقوله بوصف الإمامة ؟ ويضيف : إن تحقيق ذلك وتمييزه إنما تكون :

(أ) بمعرفة قرائن الأحـــوال .

(ب) أن يكون موضوع الحديث أمراً مصلحياً ، يتعلق بشؤون الدولة السياسية أو الاقتصادية أو العسكرية أو الإدارية ، ونحوها .

(جـ) أو وجود نصوص مخالفة ، مما يشهد أنه روعى فيه مصلحة جزئية وقتية خاصة .

مثال ذلك ما ذكره الإمام القرافى فى كتابه « الإحكام فى تمييز الفتاوى من الأحكام ، ص ١٠٦ حول حديث « من قتل له قتيل فله سلبه » فقد نقل عن الإمام مالك قوله : إن هذا تصرف منه صلى الله عليه وسلم بالإمامة ، لأن الحديث معارض بآية تقسيم الغنائم ، وكذلك خشية فساد نيات المجاهدين إذا صار ذلك مبدأ دائماً ، ثم دلالة قرينة الحال ، حيث قيل ترغيباً فى القتال . ويلحق بذلك حديث (عفوت لكم عن صدقة الخيل) ومثلهما على خلاف فيه حديث (من أحيا أرضاً ميتة فهى له) . وقد نقل مثل ذلك عن حجة الله البالغة ١ / ٢٧١) . ونحن نستطيع أن نلحق بذلك أيضاً حديث (لن يفلح قوم ولوا أمرهم امرأة) . وراجع أيضاً : الإسلام عقيدة وشريعة الشيخ محمود شلتوت ، بحث : السنة تشريع عام وخاص ، ص ٥٢١ .

فتحكمها حكماً استبدادياً لا ترجع فيه إلى مشورة العقلاء من الرجال (١) .

أو هو فى الحقيقة نهى وتحذير لنا أن ندع أمورنا تسير من سيء إلى أسوأ فينقلب الحال وتنعكس الأوضاع وتستبد المرأة بكل أمورنا أو جلها كما يوضحه حديث آخر « وأموركم إلى نسائكم » فيما معناه . أما إذا قام وسط الرجال قليل من النساء ببعض هذه الأمور فإنه لا يصدق على مثل هذا أن الأمور فيه لنسائنا لأن الأمور لا تزال فيه بيد الرجال (٢) .

ونستطيع أن نضيف إلى ذلك أن الحكم القائم على الشورى واحترام مبدأ الأغلبية فى حدود الشريعة الإسلامية أقول أن الحاكم فى مثل هذا النظام — سواء كان رجلا أم امرأة — لا يملك بيده كل الأمر . . بل الأمر كله هنا بيد المجلس الشعبي الممثل لجمهور الشعب .

وإلى قريب من هذا المعنى يذهب الدكتور عبد الحميد متولى حيث ذكر أن الحديث لا ينطبق على رئاسة الدولة فى العصر الحاضر لأن (رئاسة الدولة فى صدر الإسلام « الخلافة » كان يجمع صاحبها إلى جانب سلطة الحكم (السلطة السياسية) الرئاسة الدينية ، خلافاً لما عليه الحال فى العصر الحديث حيث لا يجمع الرئيس بين هاتين السلطتين أو الرئاستين ، بل نجد الرئيس أحياناً (فى بعض البلاد) لا يملك سوى مجرد رئاسة شرفية ، أى رمزية ، أى أنه لا يملك سلطة فعلية) (٣) .

فهو إذن يرى النهى عن تولية المرأة (الخلافة) ومعروف أن الخلافة ليست هى اللون الوحيد أو الصورة الوحيدة لنظام الحكم فى الإسلام على أنه لم يبين ما المقصود بالخلافة عنده ؟ هل هى بالصورة التى كانت عند الخلفاء الراشدين أم غيرها ؟ .

---

(١) الأستاذ عبد المتعال الصعيدى : من أين نبدأ ، ص ١١١ — ١١٢ حيث يقول : (قد يؤيد هذا ما ورد فى بعض الروايات : لن يفلح قوم تملكهم امرأة ، والروايات تفسر بعضها بعضاً) . وإلا لو كان الحكم قائماً على الشورى فلا مانع من تولية المرأة كملكة سبأ المذكورة فى سورة النحل .

(٢) الأستاذ عبد المتعال الصعيدى ، المرجع السابق ، ص ١١٢ .

(٣) الدكتور عبد الحميد متولى ، المرجع السابق ، ص ٨٨٧ .

فإذا كانت الأولى فهذه فى رأينا - كانت قائمة على الشورى ولم يكن الخليفة يجمع بين - السلطة السياسية والرئاسة الدينية - مما يوحى بالحكم المطلق . فلا شيء اسمه الرئاسة الدينية أو السلطة الدينية في الإسلام ، وإذا كان للنبي صلى الله عليه وسلم كل السلطات فذلك لأنه رسول ونبي -. وأما الخليفة فى الإسلام فله اختصاصات دينية تتمثل فى حفظ الدين والجهاد والقيام علي شعائر الدين من إقامة الصلاة والصيام والحج بالإضافة إلى الاختصاصات السياسية (١) ، ولكن مثل هذه الاختصاصات الدينية لا تعطينا الحق فى أن نقول أنه يملك السلطة الدينية أو الرئاسة الدينية (٢) إلا إذا كان من باب التجوز فحسب .

وإذا كان الأمر كذلك فليس ثمة خشية من تولية المرأة للخلافة ، وأما إذا كان المقصود من الخلافة المنهى عنها المرأة هى بالصورة التى انتهت إليها من بعد الراشدين من بعدها عن الشورى ومن تجاوزاتها على مر التاريخ ، فالخشية مطلوبة والنهى قائم عن تولية المرأة مثل هذا الأمر .

رأينا فى الاستدلال من الحديث :

أنه بعد التسليم بصحة الحديث وبقاعدة عموم اللفظ إلا أننا نرى أن هذا الدليل قد تطرق إليه احتمالات كثيرة وهذه الاحتمالات قوية وبعضها إذ أمكن الإجابة عنها ، فالبعض الآخر لم يمكن . ومعروف أن الدليل إذا تطرق إليه الاحتمال سقط به الاستدلال . . ولهذا نرى أن الحديث ليس حجة قوية فى حرمان المرأة من الحقوق السياسية ، والله أعلم .

---

(١) راجع فى اختصاصات الخليفة الدينية ، الدكتور سليمان الطماوى ، السلطات الثلاث ط ٢ ، سنة ١٩٧٣ ، دار الفكر ، ص ٣٦٨ - ٣٧٠ .

(٢) راجع للشيخ محمد عبده : الإسلام والنصرانية ، مطبعة صبيح ١٩٥٤ ، ص ٥٩-٦١ حيث ذكر « ليس فى الإسلام سلطة دينية سوى سلطة الموعظة الحسنة » . ويقول « وكل سلطة تناولها واحد من هؤلاء : الخليفة - القاضي - المفتى - شيخ الإسلام ، فهى سلطة مدنية قررها الشرع الإسلامى » .

الدليل الثالث (الإجماع والواقع التاريخي) :

إن الولاية العامة – ومن أهمها مهمة عضوية المجالس النيابية – قصرتها الشريعة على الرجال . وقد جرى التطبيق العملي على هذا من فجر الإسلام إلى الآن ، فإنه لم يثبت أن شيئاً من هذه الولايات العامة قد أسند إلى المرأة لا مستقلة ولا مع غيرها من الرجال . وقد كان في نساء الصدر الأول مثقفات فضليات وفيهن من تفضل كثيراً من الرجال كأمهات المؤمنين . ومع أن الدواعي لاشتراك النساء في الشئون العامة كانت متوافرة لم تطلب المرأة أن تشترك في شيء من تلك الولايات ، ولم يطلب منها هذا الاشتراك . ولو كان لذلك مسوغ من كتاب أو سنة لما أهملت مراعاته من جانب الرجال والنساء باطراد . . فهي لم تشترك في البيعة الخاصة في السقيفة . . كما أنها لم تدع ولم تشترك في البيعة العامة بعدها . . وكم من اجتماعات شورية من النبي صلى الله عليه وسلم وأصحابه من الخلفاء وإخوانهم في شئون عامة لم تدع إليها المرأة ولم تشترك فيها [1] .

ويقول ابن قدامة (ولا تصلح – المرأة – للإمامة العظمى ولا لتولية البلدان ، ولهذا لم يول النبي صلى الله عليه وسلم ولا أحد من خلفائه ولا من بعدهم امرأة قضاء ولا ولاية بلد فيما بلغنا ، ولو جاز ذلك لم يخل منه جميع الزمان غالباً) [2] .

ولذلك فالإجماع قائم ومنعقد على أن من شروط الإمامة – الذكورة والإجماع قائم على عدم جواز تولية المرأة (القضاء) ولا عبرة بخلاف ابن حزم ، وابن جرير إذا صح ما نسب إليه [3] .

المنـــاقشة :

أما أن النساء لم يتولين الولايات العامة – في صدر الإسلام – فهذا غير صحيح على إطلاقه .

---

(١) من فتوى لجنة الفتوى بالأزهر ، نقلا عن الشيخ أحمد الفاضلي : نظام الحكم في الإسلام ، ص ٥٦ .

(٢) المغني لابن قدامة ١٠/١٢٧ (مطبعة الإمام) .

(٣) نظام القضاء في الإسلام ، الشيخ عبد العال عطوة ، ص ١٣ .

(أ) فقد روى عن تولية عمر رضى الله عنه لأم الشفاء حسبة بالسوق ، والحسبة من الولايات العامة (١) .

(ب) ومن السوابق الدالة على قيام المرأة بالشئون العامة ما فعلته السيدة عائشة رضى الله عنها من خروجها على رأس جيش محارب بلغ ثلاثة آلاف رجل من مكة إلى البصرة رافضة بيعة الإمام على رضى الله عنه ومطالبة بدم عثمان وإعادة الأمر شورى ، مجتهدة فى إصلاح ذات البين . وقد كانت رئاستها للقوم رئاسة فعلية ، وكان وضعها وضع رئيس الدولة الفعلى ، فقد كانت المرجع الأول والأخير فى جميع الشؤون الدينية والسياسية

---

(١) المحلى لابن حزم ٦٣١/١٠ . الناشر مكتبة الجمهورية العربية بالأزهر ١٩٧٠م ، حيث ذكر أن عمر رضى الله عنه ولى الشفاء ، امرأة من قومه السوق ، ولكن ابن عربى المالكى — فى أحكام القرآن ١٤٤٥/٣ قرر عدم صحة هذه الرواية ولم يذكر دليلا على ذلك . ثم جاء صاحب (نظام القضاء فى الإسلام) الشيخ عبد العال عطوة فأكد هذا النفى بدليلين :

الأول : مخالفته لحديث « لن يفلح ... » ويستحيل أن يخالف عمر هذا الحديث ورد عليه من قبل الدكتور إبراهيم عبد الحميد بـ (أن هذا ليس بشىء فلعله لم يبلغ عمر وقد يكون بلغه وتأوله بالإمامة العظمى) .

الثانى : أن فكرة الحجاب صادرة عن عمر رضى الله عنه نفسه ، فكيف يناقض فكرته ويعين امرأة تمكث طول يومها تخالط الرجال فى الأسواق . ورد عليه من قبل الدكتور إبراهيم بـ « وهذا الوجه ليس بشىء فعسى أن المرأة كانت مرتفعة السن والمواهب ، فهى بسنها مصونة ومن مواهبها أهل لأن ينتفع بها » .

وأم شريك فى عهد النبى صلى الله عليه وسلم وكانت ذات سن وكان كثير من الصحابة يسمرون عندها ليلا . وقال فيها النبى صلى الله عليه وسلم « تلك امرأة يغشاها أصحابى ولم تزل مرضية السيرة والسريرة له فى الجميع ، مذكرة نظام القضاء للدكتور إبراهيم عبد الحميد ، ص ٣٨ . ثم إن عمر رضى الله عنه أشار إلى فكرة الحجاب على رسول الله صلى الله عليه وسلم بالنسبة لنسائه هو صلى الله عليه وسلم ، وقد قررنا أن الآيات خاصة بنسائه صلى الله عليه وسلم . إلا أن الدكتور إبراهيم عبد الحميد ذكر « أن فعل عمر هذا لا حجة فيه إذ لا حجة فى قول أحد أو فعله سوى رسول الله صلى الله عليه وسلم ، فإذا قيل إنه لم يعرف له من الصحابة مخالف فى ذلك فيكون إجماعاً . قلنا هذه دعوى بلا دليل فلا تسمع ، ونحن نناقش هذا الأمر فنقول أنه يكفينا فى هذا المقام — حصول هذا الأمر من صحابى كعمر رضى الله عنه باجتهاد منه ، ومع ذلك فلم نسمع أو لم ينقل إلينا معارضة من أحد من الصحابة له فى هذا ولا ندعى أن فى ذلك إجماعاً ولكن ألا يكفى حصول الواقعة وعدم وجود المعارضة كدليل على الجواز الشرعى ؟ .

وهب أن هناك معارضة لم تنقل إلينا فالمسألة إذن خلافية فلا نستطيع القطع بعدم تولية النساء أمر الولايات العامة .

خلال فترة رئاستها للجيش . ويدل على ذلك أن القوم حينما اختلفوا فى إمام للصلاة أيكون لطلحة أم للزبير أرسلت عائشة لمروان قائلة ليصل عبد الله ابن الزبير . فهذه واحدة وهى من أهمها ، فإن الذى يعين الإمام فى الصلاة هو رئيس القوم ، وأخرى أنها كتبت إلى رجال من أهل البصرة ، وإلى الأحنف بن قيس وغيرهم ، وحسبك هذا التصرف من رئاسة .

ويدل على ذلك أيضاً ما جاء فى (شرح النهج) من أن عائشة رضى الله عنها لما وصلت إلى البصرة ، جاء إليها فريق من الناس ومن بينهم أبو بكرة راوى حديث « لن يفلح قوم ولو أمرهم امرأة » فلما رآها قال : (فإذا هى تأمر وتنهى وإذا الأمر أمرها) وكانت تتولى بنفسها محادثة الذين يأتون معسكرها ، بل كان هؤلاء القادمون يقصدون إليها قبل طلحة والزبير لعلمهم أن الأمر بيدها .

ولم تكن رئاسة عائشة – وهى أم المؤمنين – رئاسة ثوار لا يدرون الحلال والحرام ، ولا رئاسة عوام ، وإنما كانت رئاسة حقيقية مارست سلطاتها على أكابر القوم ، ويكفى أن تعلم أن فيهم طلحة والزبير . وأن الذى يستوقف الباحث فى نظام الحكم هو أن هذه الرئاسة التى ربما كانت عفوية لم تنقصها غير البيعة لتصبح إمامة بكل معانيها (١) .

ونوقش هذا الاستدلال :

بأن عائشة رضى الله عنها لم تخرج محاربة ولا قائدة لجيش محارب ، وإنما خرجت داعية للمطالبة بدم عثمان . وهذا أمر ليس من الولاية العامة فى شىء (مع أنهم عرفوا الولاية العامة بأنها السلطة الملزمة فى شأن من شؤون الجماعة) .

---

(١) الأستاذ ظافر القاسمى : نظام الحكم فى الشريعة والتاريخ ٣٤٤/١ . وهذه الرواية نقلها عن شرح النهج ٨١/٢ . ويذكر الأستاذ القاسمى نقلا عن أعلام الزركلى ٢٧٩/١ أن « أروى بنت أحمد » والتى كانت تدعى « الحرة الصليحية » والتى عاشت من ٤٤٤ – ٥٣٢ هـ كانت ملكة فى اليمن . وأيضاً ذكر رأى الشبيبة وهى فرقة من الخوارج فى جواز إمامة المرأة وقالوا إن غزالة أم شبيب كانت إماماً بعد موت شبيب » .

والصحيح غير ذلك فهى لم تخرج للمطالبة بدم عثمان فحسب ، وإنما خرجت على رأس جيش محارب لإصلاح الوضع وإعادة الأمر شورى ، وكانت لها سلطاتها الفعلية والولاية الملزمة كما بينا . ويدل على ذلك بالإضافة إلى ما سبق قول أبى بكرة راوى الحديث — لن يفلح قوم — إذ قال : « لقد نفعنى الله بكلمة سمعتها من رسول الله صلى الله عليه وسلم أيام الجمل بعد ما كدت أن ألحق بأصحاب الجمل فأقاتل معهم — فذكر الحديث — فهو إذن يرى أن عائشة كانت لها ولاية على الجيش المطالب بدم عثمان وأن هذا منعه من الخروج معها بعد أن كاد أن يلحق بها ، لأنه سمع النبى صلى الله عليه وسلم يقول « لن يفلح قوم ولوا أمرهم امرأة » ، فلم يمنعه من الخروج إلا ما رآه من ولاية عائشة لهم ، وهو أدرى بذلك ، لأنه يحكم بما رآه وشاهده (١) .

فإن قيل :

لعل هذا الأمر كان عن اجتهاد من عائشة رضى الله عنها ، وكانت مخطئة فيه ، وخاصة وأن بعض الصحابة أنكروا عليها هذا الخروج ، فاعترفت بخطئها وندمت على خروجها .

فالجواب عن ذلك :

بأنه مع التسليم بأن هذا كان اجتهاد منها فإنه لا يقدح فيه ولا يمنعنا من موافقتها فيه لأنها كانت من أهل الاجتهاد ، ومثلها من خير من يقلد فى اجتهاده عند اعتقاد صحته . وإذا كان من يرى أنها كانت مخطئة فى ذلك الاجتهاد فإن لغيرها أن يرى خلاف رأيها فيه .

على أن تخطئة غيرها لها وتخطئتها لنفسها إن صحت يجوز — وهو الراجح — أن يكون راجعاً إلى مخالفتها لقوله تعالى ﴿ وقرْن فى بيوتكن ﴾ ولا شك أن أمرهن بذلك كان لحجاب خاص فرض عليهن بعد أن حرمن على غير النبى صلى الله عليه وسلم من بعده ، ولا شأن له بشىء من الولاية العامة ، وهذا

---

(١) الأستاذ عبد المتعال الصعيدى : من أين نبدأ ، ص ١٠٨ .

يقول الأستاذ أبو الأعلى المودودى فى « الخلافة والملك » ، دار القلم ، الكويت ١٩٧٨ ، ص ٨٢ (وكانت القائد الحقيقى للجيش) وسمى الجيش بجيش أم المؤمنين عائشة .

إلى أنه كان معها كثير من أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم وقد قبلوا قيادتها لهم فلابد أن ينقل عنهم أيضاً أنهم خطؤوا أنفسهم فى قبول قيادتها . لأنهم كانوا مشتركين جميعاً فى ذلك الأمر ، فإذا خطأ بعضهم نفسه فيه لم يلزم أن يكون غيره قد خطأ نفسه فيه أيضاً (١) .

(ح) ثم أن النساء اشتركن فى كثير من الشئون العامة . كما حدث فى بيعة العقبة الثانية ، وموقف فاطمة رضى الله عنها من سياسة أبى بكر رضى الله عنه ، وكف زوجها عن مبايعة أبى بكر ومعارضة المرأة لعمر رضى الله عنه فى مسألة الصداق ، وكانت المرأة تدخل المسجد — والذى هو بمثابة البرلمان — تستمع وتناقش وتعترض . دور نائلة زوج عثمان من على رضى الله عنه معروف ، كما سيأتى بيان كل ذلك فى أدلة الفريق الثانى .

(د) وقد ذكر أن المرأة لم تكن تدع أو تحضر الاجتماعات الشورية فى عهد الصحابة ، رضى الله عنهم . ولم تكن تشارك فيها ، وهذا غير دقيق فاستشارة النبي صلى الله عليه وسلم لأم سلمة معروفة واستشارة عمر للنساء كذلك (٢) ، وعبد الرحمن بن عوف حين استشار النساء فى أمر تولية الخليفة الثالث ، ثم إن الخليفة حينما كان يقف على المنبر ويقول أشيروا علىّ أيها الناس ، فلا بد أن يكون من ضمن هؤلاء الناس بعض النسوة فى المسجد ولا يستطيع أحد أن يثبت أن الجميع كانوا من الرجال ، وأما أنه لو كان هناك بعض نسوة لأشرن بالرأى ، فهذا ليس دليلا على عدم حضورهن لاحتمال اكتفائهن بما يدور بين الرجال .

يقول الدكتور أحمد شوقى الفنجرى (لقد كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يجمع الصحابة قبل القتال للمشورة ، وكان نساء الصحابة يحضرن هذه الاجتماعات) (٣) .

---

(١) الأستاذ عبد المتعال الصعيدى : من أين نبدأ ، ص ١٠٩ .

(٢) يقول الدكتور سليمان الطماوى : (ثم إن حق المرأة فى المشاركة فى الشئون العامة أقره الإسلام ، فلم يكن من أوليات عمر) . راجع عمر بن الخطاب ، ص ١٣٧ .

(٣) الدكتور أحمد شوقى الفنجرى : مقال المرأة المسلمة فى ميادين القتال ، مجلة العربى ، العدد ١٩٨ ، ربيع الآخرة ٩٥ ، مايو ١٩٧٥ .

وعلى كل فالحوادث القليلة التى وصلتنا فيها الكفاية على الجواز الشرعى ونحن لا نريد أن ننتصر للمرأة إلى الحد الذى تقلب فيه الأوضاع فتصبح معظم الولايات العامة بيدها بحيث تتعطل عن عملها الأول فى البيت .

يقول الأستاذ محمد عزة دروزه (يحتج البعض بأن المرأة فى الصدر الإسلامى ، لم تشترك فى شؤون الدولة والحياة بمقياس واسع ، ومرد هذا إلى طبيعة الحياة الاجتماعية فى ذلك الزمن وليس من شأنه أن يعطل الأحكام والتلقينات القرآنية (١) .

(هـ) ثم نأتى إلى مسألة الإجماع فى عدم تولية المرأة لرئاسة الدولة ، فنقول : ما المقصود بالإجماع ؟ .

إذا كان المقصود (إجماع الصحابة) فهذا غير صحيح ، لأنه ليس هناك إجماع صريح على ذلك ، ولم يحدثنا التاريخ أنهم اجتمعوا وقرروا مثل ذلك . ولم يحدث أن تكلم أحدهم بذلك وسكت الباقون موافقة ، حتى نعده إجماعاً سكوتياً ، فضلا عن أن مثل هذا لا يعد إجماعاً فلا ينسب إلى ساكت قول ، فإذا قيل أن هناك فهماً عاماً على مثل هذا مستمد من حديث « لن يفلح قوم ... » قلنا أن الأفهام اختلفت فى دلالة الحديث — كما نحن مختلفون الآن — وإلا لما خرجت أم المؤمنين على رأس ذلك الجيش الكبير .

فصح أن نقول أنه لا إجماع ولا حتى فهم عام أو حتى عرف عام فى مثل هذا الأمر .

فإن قيل : جرى عمل الصحابة على عدم تولية المرأة للولايات العامة ، قلنا إن هذا منقوض بما سبق أن بيناه . ثم هبه صحيحاً فهذا لا ينفى الجواز ولا يعتبر (إجماعاً) لجواز عدم الحاجة إلى مثل ذلك ولاحتمال وجود كثرة الرجال القادرين وقلة المناصب العامة أو عدم رغبة النساء فى الولايات العامة أو طبيعة المجتمع التى كانت تغلب عليه الطابع الحربى .

---

(١) محمد عزة دروزه : الدستور القرآنى والسنة النبوية فى شئون الحياة : مطبعة عيسى البابى الحلبى ، ١٩٦٦م ، جـ ١ ، ص ١١٤ .

وإن قيل أنه (إجماع الفقهاء) فيما بعد . . نقول وهل تم حصر جميع الفقهاء أهل الاجتهاد ؟ وهل وصلتنا جميع كتبهم ؟ ولم لا يجوز أن يكون هناك فقهاء لهم آراء مخالفة لم تصلنا كتبهم ؟ أو لهم آراء مخالفة ولم يدونوها . فإن قيل لم نعلم مخالفاً قلنا لا يعد إجماعاً . فهو رأى الكثرة المعتبرة القائم على مصلحة رأوها فى زمنهم ومثل هذا الرأى يجوز مخالفته الآن إذا دعت المصلحة إلى ذلك .

وقد سبق وأن ناقشنا « مبدأ الإجماع » وبينا أنه لا تكاد مسألة من مسائله تخلو من خلاف . كما هو رأى الباحثين حالياً .

(و) ثم نأتى إلى مسألة الإجماع فى عدم تولية المرأة القضاء ، فنجد الدكتور إبراهيم عبد الحميد يقول :

(ما أكثر دعاوى الإجماع وما أقل جدواها . إذ لا سبيل إلى إثباته فيما عدا ما هو معلوم بالضرورة - كفرض الصلاة والصوم - ومن أين لنا أن ابن جرير وابن القاسم وابن حزم والحنفية غير مسبوقين مما ذهبوا إليه ؟ وقد بلغ مبلغ التواتر ما كان من عائشة فى وقعة الجمل من قيادة الجيش وتزعم الثورة ضد على ومعها من خيرة الصحابة من أمثال الزبير وابنه عبد الله وطلحة ، فهل أنكروا أم ناصروا ؟ وولاية القضاء أقل خطراً وأدنى إلى تصون المرأة له) [1]

---

(١) الدكتور إبراهيم عبد الحميد : نظام القضاء فى الإسلام ، ص ٣٣ . وهو قد انتهى بعد بحث دقيق غير مسبوق فيه إلى تأييد جواز تولية المرأة القضاء مطلقاً فولايتها صحيحة وأحكامها نافذة وختم بحثه بقوله : « وهكذا انتهى بنا البحث فى ضوء الدليل إلى ما عساه لا يرضى كثيرين ولكن الحق آثر عندنا من أن نؤثر عليه مهما جل ، فالحق أحق أن يتبع .

وقد أثبت التطبيق العملى نجاح المرأة كقاضية . فى المغرب وليت المرأة القضاء وقد نجحت فى ذلك . وراجع الأخبار ١٩٧٥/٥/٩ حيث تعمل امرأة كقاضية فى مجلس الدولة واختصاصها (باحثة تظلمات) وقد شهد رؤساءها بنجاحها فى هذا العمل . وكذلك المرأة أثبتت نجاحها فى القضاء فى السودان . وأما الخوف من تأثير العاطفة فمدفوع :

(أ) بأن عملها ينحصر فى تطبيق القانون المحدد أمامها .

(ب) قابلية الحكم للاستئناف والطعن .

الدليل الرابع (القيـــاس) :

وهذا له عدة صور :

١ — المرأة لا تصلح لأن تكون إماماً للناس فى الصلوات الخمس وفى صلاة الجمعة والعيدين ، فكذلك لا تصلح أن تكون من أهل الإمامة العظمى والعلة هى الأنوثة .

الـــرد :

نسلم أن المرأة لا تصلح لأن تكون إماماً للناس فى الصلوات ولا تسلم أن العلة هى الأنوثة ، فقد يكون هذا من باب التعبد ، ولكن المرأة تصلح أن تكون إماماً للنساء .

وحتى لو سلمنا بأن العلة هى الأنوثة نقول إنه قياس مع الفارق ، فالصلاة عبادة محضة لها شروطها الخاصة ، والإمامة العظمى من باب الولايات التى لها شروطها المختلفة عن الصلاة ، فقياس الإمامة العظمى على الصلاة قياس غير مسلم . وإذا قيل أن من شروط الإمامة العظمى أن يكون الإمام أهلا لإمامة الناس فى الصلوات ، والمرأة لا تصلح لذلك بل هى ممنوعة من حضور المساجد (١) .

قلنا لا نسلم بهذا الشرط ، إذ لا دليل عليه . فإمامة الخليفة أو نائبه فى الصلاة ليست شرطاً لصحة الصلاة ، إذ لكل مسلم — فى غير الصلاة الجامعة — أن يؤدى الصلاة بمفرده — كما أن للمسلمين أن يختاروا بأنفسهم إمامهم فى الصلاة الجامعة — وأما دور الخليفة فى هذا المجال فينحصر فى السهر على إقامة الصلاة وصيانة المساجد ورعايتها .

وكون التقليد فى أول الأمر جرى على أن يؤم النبى عليه الصلاة والسلام المسلمين فى الصلاة وتبعه فى ذلك الخلفاء الراشدون . وكانت إمامة أبى بكر رضى الله عنه للمسلمين فى الصلاة من الأسباب التى استند إليها الصحابة فى إيثاره بالخـــلافة (٢) .

---

(١) مذكرة الشيخ أحمد الفاضلى فى نظام الحكم ، ص ٥٥ .

(٢) الدكتور سليمان الطماوى : السلطات الثلاث ، ص ٣٧٠ .

إلا أن كل ذلك لا يعنى أن ذلك من شروط صحة الصلاة ، ثم أنه لو سلمنا بأنه لا بد أن يؤم الخليفة المسلمين ، فالمعروف أنه يكتفى بأن يعين الخليفة الأئمة على المساجد نواباً عنه لأنه لا يستطيع حضور كل المساجد وذلك يتأتى من المرأة عن طريق نوابها . كما فعلت السيدة عائشة حينما أنابت ابن الزبير فى الصلاة .

٢ ـ المرأة لا تصلح للقضاء فكذلك لا تصلح للإمامة العظمى . والعلة الأنوثة والتى من مقتضاها إنقيادها للعاطفة وسرعة التأثر وضعف العزيمة والوهن بسبب العوارض الطبيعية المتكررة .

وأجيب عن ذلك من وجهين :

الوجـه الأول :

من قبل أصحاب الاتجاه الثانى ، وهم يسلمون بأن المرأة لا تصلح للإمامة العظمى لأنها تتطلب الحزم والعزم والإقدام ما لا يتوفر للمرأة ولا يسلمون بتأثير الأنوثة فى ولاية القضاء فلا يصلح علة ، بل هو وصف طردى لا تأثير له ، إذ قد ثبت بالإجماع عدم تأثيرها فى الولايات الخاصة فكذا القضاء لأن المناط إنما هو القدرة على الولاية دون نظر لعموم أو خصوص (١) .

الوجـه الثانى :

من قبل أصحاب الاتجاه الثالث ـ وهم لا يسلمون بالقياس ولا المقيس ولا المقيس عليه ـ فقد ثبت أن المرأة تصلح للقضاء ـ كما هو اتجاه المذهب الثانى ـ والأنوثة لا تمنعها من الحكم والفصل . وكذلك فهى تصلح للإمامة العظمى لأن المناط إنما هو القدرة على الولاية دون نظر لعموم أو خصوص الولاية والقدرة موجودة عند المرأة وستأتى مناقشة « مسألة الأنوثة » ثم أنه لا يشترط فى الخليفة أن يكون قاضياً .

٣ ـ إن كثيراً من الأحكام فى الشريعة الإسلامية تميز بين الرجل

(١) مذكرة الدكتور إبراهيم عبد الحميد فى نظام القضاء فى الإسلام ، ص ٣٤ .

والمرأة لعلة الأنوثة ، ولذلك جعلت القوامة على النساء للرجل ، وجعل حق الطلاق للرجل دونها ، ومنعتها الشريعة من السفر من غير محرم . فإذا كان الفارق الطبيعي بينهما قد أدى فى نظر الإسلام إلى التفرقة بينهما فى هذه الأحكام التى لا تتعلق بالشؤون العامة ، فإن التفرقة بمقتضاه فى الولايات العامة تكون من باب أولى أحق وأوجب (١) .

المنــاقشة :

ويناقش هذا بالآتى :

أولا : لا يجوز فى ميدان الأحكام الدستورية إعمال القياس باعتبار أنه صورة من صور الاجتهاد . فلا يعقل أن نقرر اليوم صلاحية أحد الأفراد لرئاسة الدولة قياساً على صلاحيته لأن يكون إماماً فى الصلاة ، إن استخدام القياس فى مثل هذه الأمور استخدام لا يتفق مع حسن السياسة والمصلحة وتدبير الأمور . والقياس حتى فى نظر علماء الشريعة ما اعتبر دليلا إلا بكونه مظنة لتحقيق المصلحة (٢) ، ولهذا فالإمام الطبرى لم يأخذ بالقياس فى مسألة قياس القضاء على الإمامة ، قائلا (إن المرأة كالرجل ــ صالحة فى الأصل لتولى الأحكام والفصل بين الناس ، وهذا حكم عام لا يخصصه إلا نص . . وأن إلحاق القضاء بالإمامة يعتبر تخصيصاً بلا مخصص) (٣) .

ثانياً : أن القاعدة العامة هو مبدأ المساواة ــ بين الرجل والمرأة ، وأن ما ورد من التفرقة بينهما فى بعض الأحكام الشرعية يعد استثناء لهذا المبدأ ولا يجوز القياس على الاستثناء طبقاً للرأى الراجح بين علماء الفقه الإســلامى (٤) .

ثالثاً : مناقشة الفارق الطبيعي أو الأنوثة .

---

(١) الدكتور فؤاد عبد المنعم أحمد : مبدأ المساواة فى الإسلام ، ص ١٩٣ . وقد نقله عن فتوى لجنة الفتوى بالأزهر .

(٢) الدكتور فؤاد عبد المنعم : مبدأ المساواة ، ص ٢٢٥ .

(٣) الدكتور عبد الحميد متولى ، المرجع السابق ، ص ٨٦٨ .

(٤) ينقل الدكتور عبد الحميد متولى فى كتابه : مبادئ نظام الحكم فى الإسلام ، ص ٨٨٤ عن الشيخ عبد الوهاب خلاف قوله (ما جاء على خلاف القياس لا يقاس عليه) من كتابه (الاجتهاد بالرأى) و (الاجتهاد والتقليد) ، ص ٣٠ .

إن الكلام عن الأنوثة ونتائجها يدخل فى نطاق علم النفس وإذا رجعنا إلى ما كتب فى هذا الشأن فإننا نجد الآتى :

١ — ان الرسالة الطبيعية والأساسية للمرأة ، إنما هى الأمومة .

٢ — ليس هناك أى دليل علمى يثبت أن المرأة أقل من الرجل عقلا أو جسداً أو نفساً . وأن الفروق النفسية مردها المجتمع والتوجيه الذى يتلقاه كل من الرجل والمرأة .

٣ — إن العاطفة تلعب دوراً كبيراً فى توجيه النشاط العقلى والنفسى للمرأة .

ولكن يجب أن لا تفوتنا أن هذه — أى العاطفة — من السمات التى لا تظهر إلا فى حالة الأنوثة الكاملة — فهناك — كما يقول الدكتور عبد الحميد متولى : عوامل كثيرة من شأنها أن تضعف روح الأنوثة لدى المرأة ، نذكر منها نوع العمل الذى تزاوله ، والوراثة ، وكذلك السن .

ثم أنه فيما يتعلق بالنشاط السياسى للمرأة ، يفوت أولئك الناقدين ، أنها أقلية ضئيلة نسبياً من النساء هى التى سوف تستطيع — بحكم الاستعداد والمقدرة والسن وفراغ الوقت — أن تزاول هذا النشاط السياسى مزاولة فعلية ، وغالبية هؤلاء ممن تخلصن من أعباء الأمومة نظراً لما بلغن من سن متقدمة ، أو لأنهن أرامل أو عاقرات (١) .

ولهذا ومهما كانت المبررات فإنها لا تصلح أن تكون مبرراً لحرمان المرأة من حقوقها السياسية ، وإنما يجب أن يكون مرد ذلك إلى مقتضيات الظروف الاجتماعية والاقتصادية والسياسية وتيار الرأى العام ومبادئ العدالة وعلى هدى من المبادئ والقواعد الإسلامية العامة .

(١) د. عبد الحميد متولى : مبادئ نظام الحكم فى الإسلام ، ص ٩٠٥ .

الدليل الخامس (المصلحة) :

ليس من المصلحة حضور المرأة مجالس الرجال — القضاء والمجلس النيابى — لأن ذلك ليس مما يتفق مع آداب الإسلام فى تصون المرأة والحفاظ على سمعتها وكرامتها .

وجوابه : أن الممنوع مزاحمة الرجال والخلوة المحرمة والتكشف والتهتك . لا شهود مشاهد الخير ومصالح الدين والدنيا فى حدود الآداب الإسلامية ولا شك أن القضاء بالحق من أفضل القربات (١) ، ونحن نلحق عضوية المجلس النيابى بذلك ، فالدفاع عن مصالح الشعب وعرض المشاكل العامة ومناقشتها ووضع الحلول لها ، كل ذلك يدخل فى باب رفع المعاناة والتيسير على الناس وذلك نوع من القربات أيضاً .

---

(١) الدكتور إبراهيم عبد الحميد : نظام القضاء فى الإسلام ، ص ٣٤ .

المطلب الثاني

ثانياً: أدلة أصحاب المذهب الثاني

وهؤلاء يرون أن الإسلام لم يحرم المرأة حقوقها السياسية ، فلها أن تتولى الولايات العامة ، ويستثنون رئاسة الدولة . وربما ذهب بعضهم إلى أن المجتمع لم يتهيأ بعد لمزاولة المرأة لتلك الحقوق مزاولة فعلية فى العصر الحـديث .

وهؤلاء يستدلون على جواز تولية المرأة للمناصب العامة ـ عدا الإمامة العظمى ـ بالأدلة التالية :

الدليل الأول (من القرآن الكريم)

١ ـ قوله تعالى : ﴿ ولهن مثل الذى عليهن بالمعروف ﴾ (١) . فالآية تفيد أن للمرأة حقوقاً فى مقابل الواجبات المفروضة عليها ، وهذا يعنى المساواة بين الرجل والمرأة فى الحقوق والواجبات .

وأجيب بأن هذه الآية وردت فى سياق آيات الطلاق ، والسياق مقصور على الحقوق الزوجية فليست دليلا على منح المرأة الحقوق السياسية .

٢ ـ قوله تعالى : ﴿ ولقد كرمنا بنى آدم ﴾ (٢) .

وبنى آدم تشمل النوعين الرجل والمرأة على قدم المساواة . ويناقش هذا أيضاً بأنه لا ينافى التكريم حرمان المرأة من بعض الحقوق بسبب أو آخر .

٣ ـ قوله تعالى : ﴿ والمؤمنون والمؤمنات بعضهم أولياء بعض يأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر ويقيمون الصلاة ويؤتون الزكاة ويطيعون الله ورسوله ﴾ (٣) .

---

(١) من الآية ٢٢٨ من سورة البقرة .

(٢) من الآية ٧٠ من سورة الإسراء .

(٣) من الآية ٧١ من سورة التوبة .

فهذه الآية تعنى أن الرجال والنساء شركاء فى سياسة المجتمع ، وأن السلطات التشريعية والقضائية والتنفيذية ليست إلا أوامر بالمعروف ونواهى عن المنكر ، أحياناً بالتشريع والاجتهاد فى معرفة الأحكام وأخرى بالفصل فى الخصومات وثالثة بالتنفيذ والإلزام (١) .

ويناقش بأن ولاية الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر ، لا تقتضى أن يكون الرجل والمرأة متساويين فى كل المراتب ، كما لا يتساوى الرجال فى هذه المراتب .

ومن ذلك يتبين لنا أن هذه الآية لا تدل على المساواة المطلقة بين الرجال والنساء فى الولايات العامة (٢) .

٤ ـ قوله تعالى : ﴿ يا أيها الناس اتقوا ربكم الذى خلقكم من نفس واحدة وخلق منها زوجها وبث منهما رجالا كثيراً ونساءاً ﴾ (٣) .

وقوله تعالى : ﴿ يا أيها الناس إنا خلقناكم من ذكر وأنثى وجعلناكم شعوباً وقبائل لتعارفوا أن أكرمكم عند الله اتقاكم ﴾ (٤) .

تقول الدكتورة غائشة عبد الرحمن :

(وبمقتضى هذه النصوص يثبت كمال إنسانية المرأة ويتقرر لها كل ما يتعلق بهذه الإنسانية من حقوق وما تتحمل من تكاليف وتبعات ، وأن مناط هذا التكليف فيهما واحد هو العقل) (٥) .

ويضيف الأستاذ محمد عزة دروزة :

(وقد أقسم الله فى أول تقرير قرآنى لمبدأ تكليف الذكر والأنثى فى كل ما يتصل بشئون الدنيا والدين ، وأن ذلك يدل على نظرة الله

---

(١) مبدأ المساواة فى الإسلام ، المرجع السابق ، ص ١٩٦ . وقد نقله عن الأستاذ الشيخ رشيد رضا – نداء الجنس اللطيف – القاهرة ٦٧ ، ص ٧ .

(٢) الدكتور فؤاد عبد المنعم أحمد : مبدأ المساواة فى الإسلام ، ص ٢٢٩ .

(٣) من الآية الأولى من سورة النساء .

(٤) من الآية ١٣ من سورة الحجرات .

(٥) الدكتور فؤاد عبد المنعم ، المرجع السابق ، ص ١٩٧ . وقد نقله عن « المفهوم الإسلامى لتحرير المرأة » محاضرة بالموسم الثقافى للعام الجامعى (٦٦ – ٦٧) بجامعة أم درمان للدكتورة عائشة عبد الرحمن ، ص ٧ .

المتساوية لهما) [1] .

فيقول عز وجل : ﴿ وما خلق الذكر والأنثى . إن سعيكم لشتى . فأما من أعطى واتقى ، وصدق بالحسنى . فسنيسره لليسرى ، وأما من بخل واستغنى وكذب بالحسنى فسنيسرة للعسرى) [2] .

المناقشة :

ويمكن مناقشة هذه الآيات بأنها وإن قررت المساواة العامة بين الرجل والمرأة إلا أنها لا علاقة لها بالحقوق السياسية وليست صريحة فيها . وإنما هي تتناول أمور التكايف وأنها مناطة بالعقل ثم أنها تقرر حقيقة وحدة الأصل الإنسانى بين الناس ولا يترتب عليها تقرير المساواة المطلقة بين الرجال والنساء فى تولى الولايات العامة [3] .

٥ — قوله تعالى على لسان الملكة بلقيس — ملكة سبأ — :

﴿ يا أيها الملأ أفتونى فى أمرى ما كنت قاطعة أمراً حتى تشهدون . قالوا نحن أولو قوة وأولو بأس شديد والأمر إليك فانظرى ماذا تأمرين قالت : إن الملوك إذا دخلوا قرية أفسدوها وجعلوا أعزة أهلها أذلة وكذلك يفعلون ﴾ [4] .

فللمرأة من حصافة الرأى وسبر الغور للنفوس وعدم الاعتداد بما يبديه الأتباع والأشياع من إظهار الاعتداد بنفوسهم وقوتهم وعدم الاكتراث بغيرهم . وإن هذا يدل على أن المرأة تستطيع أن تدبر الملك وتحسن السياسة [5] .

المناقشة :

ونوقش بأن ذكر القرآن لملكة سبأ يعنى جواز إمامة المرأة لأنه فى معرض الحكاية لا التشريع ، وحتى لو سلم بأنه تشريع فهو تشريع من قبلنا وليس لنا إلا بدليل ، ولا دليل على ذلك .

---

(١) محمد عزة دروزة : المرأة فى القرآن والسنة ، المكتبة العصرية ، بيروت ١٩٦٧ ، ص ٢٩ .

(٢) الآيات من ٣ — ٧ من سورة الليل .

(٣) الدكتور فؤاد عبد المنعم ، المرجع السابق ، ص ٢٣٠ .

(٤) الآيات ٣٢ — ٣٤ من سورة النمل .

(٥) الدكتور فؤاد عبد المنعم ، المرجع السابق ، ص ١٩٩ نقلا عن « القرآن والمرأة » للشيخ محمود شلتوت ، ص ٨٧ .

الدليل الثانى (من السنة النبوية) :

١ — أن الرسول صلى الله عليه وسلم أقر للمرأة الحقوق السياسية بأن أجاز لها الأمان فى السلم والحرب لأنه قبل أمان أم هانى لأحد الكفار يوم فتح مكة ، وكان أخوها على بن أبى طالب يريد قتله فجاءت النبى فقالت يا رسول الله زعم ابن أبى طالب أنه قاتل رجلا أجرته . فقال : (قد أجرنا من أجرت يا أم هانئ) .

ويناقش هذا بأن ما صدر عن الرسول صلى الله عليه وسلم بمقتضى الإمامة لا يعد تشريعاً عاماً ملزماً . ثم أن الإجارة ليست من الحقوق السياسية .

٢ — بيعة النساء : أن النبى صلى الله عليه وسلم بايع وفد الأنصار فى العقبة الثانية وكان من بينهم امرأتان .

وفى هذا يقول الدكتور فؤاد عبد المنعم :

(ففى هذه البيعة شاركت المرأة بالعهد السياسى على نفسها وما لها بالدفاع عن مبادئ الإسلام ورسوله وهذا يعنى اشتراكها فى الحقوق السياسية [١] .

المنـــاقشة :

وقد يناقش بأن هذا الأمر كان استثناء من القاعدة ، فالبيعة التى كان يبايعها النبى صلى الله عليه وسلم الرجال كانت على الإسلام والجهاد بعكس بيعته صلى الله عليه وسلم النساء ، فقد كان يبايعهن على أن لا يشركن بالله شيئاً ولا يسرقن ، ولا يزنين ، ولا يقتلن أولادهن ، ولا يعصين فى معروف . كما حصل بعد فتح مكة .

---

(١) مبدأ المساواة فى الإسلام ، المرجع السابق ، ص ٢٢٣ .

وأجيب عن هذه المناقشة بالآتى :

١ — أنه فى فتح مكة لم يكن الموقف موقف دفاع ونصرة خصوصاً من أناس يريدون الدخول فى الإسلام ، فلذلك كانت بيعة النبى صلى الله عليه وسلم الرجال والنساء واحدة ، فقد بايع الرجال على الإيمان بالله وشهادة أن لا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله ، وبايع النساء على ذلك وزاد فيها الأمور التى ذكرتها آية البيعة . ولذلك قالت هند بنت عتبة للرسول صلى الله عليه وسلم « والله إنك لتأخذ علينا ما لا تأخذه على الرجال » .

٢ — أنه مع التسليم باختلاف البيعتين فإنه لا يعنى ذلك أن الإسلام لا يمنح المرأة حقوقها السياسية . وعدم مبايعة الرسول صلى الله عليه وسلم النساء على الجهاد لأن الجهاد واجب الرجال فى الدرجة الأولى ، وهو من باب الفروض الكفائية .

والمهم عندنا أن الرسول صلى الله عليه وسلم بايع النساء وهذه حقيقة تاريخية بنص الآية واختلاف طبيعة بيعة النساء عن الرجال لا يغير من الحقيقة شيئاً ما دام « مبدأ البيعة » قائماً . ولهذا يقول الأستاذ ظافر القاسمى :

(أن هذا الواقع التاريخى والفقهى لا يغير من حقيقة الحكم الشرعى شيئاً فليس فى القرآن الكريم ولا فى السنة النبوية وهما المصدران الرئيسيان للشريعة ما يمنع المرأة من أن تشارك الرجل فى البيعة ، بل نرى العكس فى قوله تعالى فى آية بيعة النساء ﴿ولا يعصينك فى معروف﴾ كما نرى فى السيرة النبوية أن دار الأرقم كانت تجتمع فيها النساء والرجال فى مكة . . فما هى الأسباب التى دعت — فيما بعد — إلى استبعاد النساء من البيعة ؟ . الذى يبدو لى هو أن المجتمع الإسلامى فى الصدر الأول ، كانت تغلب عليه طبيعة الحرب والأعمال العسكرية . فلقد واجه أبو بكر أمرين عسكريين خطيرين ، أولهما حروب الردة ، وثانيهما بعث أسامة إلى الشام ، وكانت الحياة العامة فى الصدر الاول إما حرباً وإما تهيؤا لحرب ، ولم تكن الحرب من شأن المرأة وإن كانت لها فيها مشاركة — كمداواة الجرحى والإطعام

والسقاية . وإذا شاركت فيها كما وقع فى بعض المعارك فذلك استثناء لا قاعدة . إن طبيعة المجتمع هذه قد هيمنت عليها شؤون الحرب فى كل شىء حتى امتد ذلك إلى البيعة) [1] .

المناقشة :

وأجيب بأنه مع التسليم بحق المرأة في البيعة إلا أن غاية ما تدل عليه هو جواز أن تدلى المرأة بصوتها فى الانتخابات ولا يلزم من حقها فى الانتخاب أن يكون لها الحق فى الولايات العامة .

٣ — عمل الرسول صلى الله عليه وسلم بإشارة زوجه أم سلمة يوم الحديبية .

ويناقش هذا الاستدلال بما نوقش به الدليل السابق .

---

(١) الأستاذ ظافر القاسمى : نظام الحكم فى الشريعة والتاريخ ، ص ٢٧٨ . وروى حارثة نقلا عن الطبرى من أن أحد الطالبين بعد أن بايعه الرجال قصد فى اليوم الثانى لبيعة النساء .

الدليل الثالث (الاجماع السكوتى والتاريخ الإسلامى) :

يدل التاريخ الإسلامى على أن المرأة شاركت بمقدار ما تزودت به من علم ومعرفة فى الحياة العامة فى عهد الصحابة ، من غير اختلاط مريب ولا تبرج فاضح ؛ بل أن المرأة اشتركت فى أكبر عهد سياسى لنشر الدعوة الإسلامية والدفاع عن أهلها كما حدث فى بيعة العقبة الثانية . وبعد وفاة الرسول صلى الله عليه وسلم لم ترض فاطمة عن سياسة أبى بكر وكف زوجها علىّ عن مبايعة أبى بكر . وقد كان المسجد مكان الشورى وكان يؤمه المسلمون . الرجال والنساء على السواء ، وكان رئيس الدولة يعلن تشريعاته أو مقترحاته من المنبر ولكل فرد سواء كان رجلا أو امرأة أن يناقشه — ومثاله اعتراض امرأة من قريش على عمر رضى الله عنه فى مسألة الصداق — فهذه امرأة تحضر مع إخوتها وأخواتها إلى المسجد الجامع — وقد كان مصلى وداراً للشورى والسياسة — وتشترك مع أهل الحل والعقد برأيها فيأخذون به ، من غير أن ينكر عليها أحد فى ذلك ، مما يعتبر إجماعاً سكوتياً منهم على جواز مشاركة المرأة فى الحياة العامة (١) .

ورأينا عائشة رضى الله عنها تشارك فى أمور السياسة والحكم إلى حد الخروج على رأس الجيش لقتال على ، وكذلك دور نائلة زوج الخليفة الثالث فى شئون الحكم عن طريق إشاراتها على عثمان رضى الله عنه وقبول عثمان لذلك .

وقد كان لنائلة دور كبير ضد على بن أبى طالب إذ أرسلت إلى معاوية بالشام قميص زوجها مخضباً بالدماء فاجتمع أكثر من خمسين ألفاً مطالبين بالثأر بعد أن استمعوا للخطاب المرسل مع القميص ، وكان الخطاب يتضمن نقد السياسة العامة .

وكان للخليفة الرابع على بن أبى طالب نصراء من النساء يشاركنه فى

---

(١) مبدأ المساواة ، المرجع السابق ، ص ٢٠١ نقلا عن « نداء للجنس اللطيف » للشيخ محمد رشيد رضا ، ص ٨ .

الدفاع ويمدونه بالسلاح والمال والطعام والسقاء ، وكن فى ذلك أنجح من الرجال لقدرتهن على الخفاء (١) .

وقد مر بنا استشارة عبد الرحمن بن عوف للنساء فى أمر الخليفة الثالث ومر أيضاً مسألة تولية أم الشفاء الحسبة فى السوق .

فهذه السوابق على قلتها دليل على جواز مشاركة المرأة فى الحيـــاة العامة وسياستها .

ودليل على منحها الحقوق السياسية وهى تشمل حقها فى الانتخاب وعضوية مجلس الشورى وكذلك باقى الولايات العامة إلا ما استثناه النص من هذه الولايات وهى (الإمامة العظمى) .

ويناقش بأن موقف السيدة عائشة ، رضى الله عنها ، هو اجتهاد منها ، وأن سكوت الصحابة لا يعتبر إجماعاً منهم ، لاحتمال أنهم سكتوا احتراماً لمنزلتهـــا .

وأجيب بأنه مع التسليم بذلك ، فسكوت الصحابة دليل على الجواز لأنهم لا يسكتون على منكر مهما كانت منزلة من قام به .

أدلة الفريق الثانى فى أن المجتمع الحديث لم يتهيأ لمزاولة المرأة الحقوق السياسية :

وهذه الأدلة كالآتى :

الأول : أن ممارسة هذه الحقوق تستلزم من المرأة أن تتفرغ لها وتختلط بالأجانب وتسافر وحدها .

فهذه الأمور تجعل من العسير على المرأة أن تمارس حقوقها السياسية فى ظلهـــا .

فالخير لها ولأسرتها وللمجتمع أن تتفرغ لشئون الأسرة وتهتم بها . لذلك يقول الدكتور مصطفى السباعى : (٢)

---

(١) مبدأ المساواة ، المرجع السابق ، ص ٢٠٣ نقلا عن « المرأة العربية » للأستاذ عبد الله عفيفى ١١٨/٢ وما بعدها .

(٢) فى كتابه « المرأة بين الفقه والقانون » ، الطبعة الثانية ١٩٦٢ . منشورات المكتبة العربية بحلب ، ص ١٦١ .

(فإنى أعلن بكل صراحة ، أن اشتغال المرأة بالسياسة يقف الإسلام منه موقف النفور الشديد ، إن لم أقل موقف التحريم – لا لعدم الأهلية – بل للأضرار الاجتماعية التى تنشأ عنه ، وللمخالفات الصريحة لآداب الإسلام)

المنـــاقشة :

ويجاب عن ذلك بأن المرأة العربية شاركت فى الحياة العامة بمقدار ما تأهلت لها ، فكانت تختلط بالرجال وتساهم فى مظاهر الحياة الاجتماعية المختلفة فى الجاهلية وفى صدر الإسلام .

وهناك شواهد كثيرة على خروج المرأة فى صدر الإسلام منها أن سمراء بنت نهيك الأسدية وقد ادركت رسول الله كانت تمر فى الأسواق وتأمر بالمعروف وتنهى عن المنكر وتضرب الناس على ذلك بسوط كان معها . وأن خولة بنت ثعلبة كانت توجه النصح لعمر بن الخطاب فى الطريق العام (١) ولم يستلزم من ممارسة المرأة لحقوقها أضراراً اجتماعية ولا مخالفة لآداب الإسلام . ونحن نقول أنه من الممكن أن تمارس المرأة حقوقها فى حدود القواعد الشرعية المقررة .

وهكذا فإن الاختلاط جائز فى ميادين العبادة والعلم والجهاد والعمل مع الالتزام بالآداب الإسلامية (٢) .

وأما مسألة الخلوة والسفر من غير محرم فليست شرطاً فى ممارسة هذه الحقوق إذ أنه من الممكن أن تمارسها دون خلوة محـــرمة أو سفر من غير محـــرم .

وأما مسألة كشف المرأة عن غير ما سمح الله لها ، فهذه يكون علاجها بمطالبتها بالاحتشام الشرعى ، وليس بمنعها عن حقوقها فهذه مسألة وتلك مسألة .

---

(١) مبدأ المساواة ، المرجع السابق ، ص ٢٣٤ نقلا عن ابن عبد البر « الاستيعاب فى معرفة الصحابة » ٤/١٧٦٣ و ١٣٨١ .

(٢) ولا ينافى ذلك تخصيص أماكن معينة للنساء . فى المجالس النيابية ومجالس العلم والدراسة والعمل يخصص لهن صفوف معينة وكذلك فى وسائل النقل ، بل ويحبذ هذا الأمر ولنا دليل فى تخصيص أماكن معينة للنساء فى العبادة .

الثانى : أن الأخلاق لم ترتفع بعد فى المجتمع الحديث إلى ذلك المستوى الذى ينشده الإسلام بحيث يعدو مستطاعاً أن تزاول المرأة حقوقها السياسية مع المحافظة على تعاليم الإسلام وآدابه (١) .

وهذا يذكر فى معرض الرد على القائلين بأن المجتمع الإسلامى فى العصر الأول كان يبيح للمرأة أن تشارك فى الحياة الاجتماعية العامة .

المناقشة :

يناقش الدكتور عبد الحميد متولى هذا الرأى ، بقوله (أن البحث فيما إذا كانت أحوال المجتمع — سواء من الناحية الأخلاقية أو الاجتماعية أو السياسية — تسمح أو لا تسمح بالأخذ بنظام معين من الأنظمة ، أن مثل هذا البحث لا يدخل فى دائرة اختصاص علماء الدين وحدهم ، إنما هو من اختصاص جميع المعينين بالشئون العامة للبلاد .

وحين يعالج علماء الدين أو القانون مثل هذا البحث ، فإنما يعالجونه بصفتهم مواطنين أو بصفتهم من المفكرين الباحثين فى الشئون العامة ، وبصفتهم من المصلحين (٢) .

وعلى ذلك فإن المسألة ينظر إليها كمسألة اجتماعية أخلاقية سياسية ، وتعالج فى ضوء تعاليم الإسلام ومبادئه العامة فى هذه المجالات .

ولذا فإن الذى يقرر صلاحية المجتمع لممارسة المرأة حقوقها السياسية إنما هم أهل الاختصاص فى شؤون المجتمع المختلفة .

ولكن يجب التنبيه إلى أن العلاج الاجتماعى لا يكون بحبس المرأة ومنعها من مزاولة حقوقها السياسية ، انتظاراً إلى أن يصلح المجتمع ، بل إن مشاركة المرأة نفسها فى الحياة الاجتماعية والسياسية ، عامل من عوامل العلاج المطلوب .

---

(١) الدكتور عبد الحميد متولى — المرجع السابق ، ص ٨٨٨ حيث أشار إلى مؤلف الدكتور البهي الخولي « المرأة بين البيت والمجتمع » ، ص ١٤٤ حيث يقول : « إننا قررنا ما قررنا من حقوق المرأة السياسية لبيان الحكم الشرعى فقط ، أما مزاولته والأخذ به فإن المجتمع عندنا لم تتهيأ له بعد ، وحين تشيع الثقافة بين الرجال والنساء ويرتفع مستوى الخلق ويتطور العرف والوعى ، وتوجد المرأة الفاضلة المنشودة فلا حرج أن تباشر ما قرر لها الإسلام من حق » .

(٢) الدكتور عبد الحميد متولى ، المرجع السابق ، ص ٨٩٨ .

المطلب الثالث

أدلة الفريق الثالث

وهؤلاء يرون أن مشكلة الحقوق السياسية للمرأة ليست مشكلة دينية أو قانونية ، وإنما هى مشكلة اجتماعية سياسية يتقرر فيها الرأى تبعاً للظروف الاجتماعية والسياسية والاقتصادية فى مكان وزمان ما مع مراعاة ما تقتضيه قواعد العدالة .

وهم يقولون :

(أنه لا يوجد هناك حكم شرعى يحرم منح المرأة حقوقها السياسية . وقد ثبت ذلك بمناقشة أدلة الفريقين . فالمسألة اجتهادية) .

يوضح الدكتور عبد الحميد متولى هذا الرأى قائلا :

(أنه يعد وضعاً خاطئاً أن نحاول حل هذه المشكلة على أساس أنها مشكلة دينية أو أنها مشكلة قانونية . وكذلك يعد وضعاً خاطئاً أن نحاول حلها على ضوء نزعة التقليد للغرب أو على هدى الفكرة القائلة بأن الأخذ بمبدأ منح المرأة — حق الانتخاب مثلا — هو دليل على الأخذ بسنة التقدم .

وكذلك يعد وضعاً خاطئاً للمسألة أن تحل بناء على ما تقضى به طبيعة الأنوثة ، لدى المرأة ووظيفتها الأساسية وهى الأمومة ، لأننا حين ننظر إليها من هذه الزاوية فإننا ندخل بها فى ميدان علم النفس .

وينتهى الدكتور عبد الحميد متولى إلى أن الوضع الصحيح للمسألة أنها مشكلة اجتماعية سياسية يجب أن نلتمس حلها على ضوء ظروف البيئة الاجتماعية والسياسية والاقتصادية وتيار الرأى العام السائد ومبادئ العدالة والإنصاف (١) .

---

(١) الدكتور عبد الحميد متولى ، المرجع السابق ، ص ٨٩٨ — ٩٠٩ .

المنـــاقشة :

انه مع التسليم بأن المسألة مسألة اجتماعية وسياسية وأخلاقية ولكننا إذ نلتمس حلها فلا يمكن أن يكون ذلك بعيداً عن القواعد والمبادئ الإسلامية المتعلقة بالنواحي الاجتماعية والسياسية والأخلاقية والاقتصادية . ولا يكفي أن نقول أن الحل المطلوب يكون على ضوء ظروف البيئة الاجتماعية والسياسية والاقتصادية وتيار الرأى العام السائد . فلا يمكن أن نطلق هذا القول مجرداً عن الضوابط الدينية فى هذه المجالات .

ولذلك فنحن نضيف : أن المشكلة — مشكلة اجتماعية وسياسية نتلمس حلها على ضوء المبادئ الإسلامية فى المجتمع والأخلاق والسياسة والاقتصاد .

ويجب أن لا يغيب عن البال أن الإسلام يرى أن واجب الزوجة الأساسى رعاية البيت وأن علاقة الرجل بالمرأة علاقة (التعاون والتكامل) لا (المماثلة) كما هى الحال فى الحضارة الغربية .

وبناء على ذلك فإن مجال عمل المرأة الزوجة الأساسى هو البيت ، وليس معنى ذلك أنها لا تصلح لغير هذه المهمة ، بل لأنها هى الأصلح فى هذا المجال .

ونرى فى المبادئ الأساسية المتعلقة بعلاقة الرجل بالمرأة ما يؤيد (فلسفة التكامل) الإسلامية ، وتتمثل هذه المبادئ فى :

١ — وجوب إنفاق الرجل على الأسرة ، من حيث المبدأ ، وأن عمل المرأة المتزوجة فى خارج البيت ليس واجباً عليها بل هو تبرع منها .

٢ — اختلاف أحكام المواريث بين الرجل والمرأة .

٣ — الأحكام المتعلقة بالاحتشام الشرعى والخاصة بالمرأة دون الرجل . وهذه لابد من مراعاتها فى المجال الاجتماعى .

الخــــلاصة :

ونتهى إلى أن مسألة (الحقوق السياسية للمرأة) أمر مقرر فى الإسلام وإذا كانت مسألة (إمامة المرأة) أو رئاستها للدولة الإسلامية موضع خلاف طويل ، فإن بقية الحقوق السياسية ، كحق الانتخاب ، وحق الاستفتاء ، وحق الترشيح لعضوية مجلس الشورى أمر جائز ، بل هو يدخل فى باب الواجب الكفائى ، لأنه من الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر .

المبحث الرابع

أهل الذمة ومجلس الشورى

إن هذه المسألة تثار حيث تعيش أقليات غير مسلمة مع أغلبية مسلمة ، أما حيث جميع السكان من المسلمين فمثل هذه المسألة غير مثارة .

ولقد رأينا فى البلاد التى تعيش فيها أقليات غير مسلمة — أفراداً قلائل — يمثلون الأقليات فى المجلس النيابى . فما حكم الإسلام فى هذه المسألة فى العصر الحديث ؟ .

وسنعرض فى هذه المسألة الرأى المؤيد ثم الرأى المعارض ثم رأينا

الرأى الأول :

وحاصله — كما يرى الدكتور فؤاد عبد المنعم أحمد — أن الفقهاء الأوائل جعلوا الشورى مقصورة على المسلمين دون الذميين . ولكن إذا كانت الشورى مقصورة على المسلمين دون الذميين فى صدر الإسلام ، فقد كانت لذلك مبررات اجتماعية وسياسية ودينية ، إذ كان اليهود والنصارى يفتنون المسلمين فى دينهم ، وكانوا يحاولون الإيقاع بينهم والغدر بهم ؛ فكان من الضرورى ألا يلجأ الرسول صلى الله عليه وسلم والخلفاء من بعده إلى استشارة أهل الذمة (١) .

ويستطرد الدكتور فؤاد عبد المنعم أحمد قائلا :

« ولكننا نرى أنه يصح فى العصر الحديث استشارة الذمى فى الأمور الدنيوية كالمسائل التجارية والصناعية والتشريعية والعلمية طالما أنها لا تتصل

---

(١) مبدأ المساواة فى الإسلام ، الدكتور فؤاد عبد المنعم أحمد ، ص ١٤٣ ، نقلا عن « روح الإسلام » للسيد أمير على ، ط ٦١ ، ١٥٨/٢ — ١٥٩ .

بشئون الدين أو بأحكام الشريعة . حيث أنه قد غلب على مجالس الشورى ــ المتمثلة فى الهيئات البرلمانية الحديثة ــ الصبغة الدنيوية فلا مانع من اشتراك الذميين فى هذه المجالس) .

ويقول الدكتور عبد الحكيم حسن العيلى (١) :

(ولم يثبت فى صدر الإسلام اشتراك الذميين فى البيعة أو الشورى ، وقد كان ذلك متمشياً مع ظروف بدء الإسلام وإحاطة الدولة الإسلامية بأعدائها من اليهود والروم المسيحية . . مما لم يكن مقبولا أن يلجأ النبى والخلفاء بعده إلى استشارة أهل الذمة . . ولكن الخلفاء فى العصور اللاحقة كانوا يستشيرون أهل الذمة فى الشئون التى لا تتعلق بالعقيدة . . ولم يرد فى القرآن والسنة نصوص تمنع من ذلك مما يرجح أن المنع كان ــ مرحلياً ــ ينتهى بزوال أسبابه . . ولذلك فلا نرى مانعاً فى عصرنا الحاضر من مشاركة أهل الذمة للمسلمين فى حق الشورى والانتخاب فيما لا يختص بشئون العقيدة وما يتصل بها) .

الرأى الآخـــر :

وهؤلاء لا يرون حق اشتراك الذمى فى مجلس الشورى ويستندون إلى الآتى :

١ ــ الإسلام نظام أيديولوجى ــ ولا يوجد فى الوجود نظام أيديولوجى يمكن أن يرضى بأن يضع مقاليد أموره فى يد شخص لا يعتنق الفكرة التى يقوم عليها هذا النظام (٢) .

المنـــاقشة :

ويرد هذا بأن هذا الأمر مقصور على رئاسة الدولة وحتى لو قلنا أنه يشمل أيضاً (مجلس الشورى) باعتباره السلطة المهيمنة والممثلة لسلطة الشعب فلا خشية فى الأمر ، لأن مجلس الشورى فى الإسلام نفسه خاضع

---

(١) الدكتور عبد الحكيم حسن العيلى : الحريات العامة ، ص ٤٣١ .

(٢) الأستاذ محمد أسد : منهاج الإسلام فى الحكم ، ص ٨٤ .

للدستور المستمد من القرآن والسنة . . ووجود بضعة أفراد قلائل فى هذا المجلس — من أهل الذمة لن يضير — خاصة وأنهم موافقون على هذا الدستور ، وهم وإن لم يعتنقوا الإسلام ديانة وعقيده — لكنهم فى هذه الحالة — أى حالة خضوع مجلس الشورى للدستور المستمد من القرآن والسنة — خاضعون للإسلام نظاماً ودستورا ومؤمنون به فى هذه الحدود .

٢ — قوله تعالى : ﴿ أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولى الأمر منكم ﴾ ؛

فيجب أن يكون الأشخاص الذين ستلقى إليهم مقاليد رئاسة الدولة وتوجيه أمورها (منهم) أى من المسلمين (١) .

المناقشة :

اننا إذا ذهبنا فى تفسير (أولى الأمر) كما ذهب إليه بعض المفسرين وهو أن المراد به (الحكام) لقلنا أن الآية مقصورة على رئاسة الدولة . ولا علاقة لها بمجلس الشورى .

ولكن حتى على التسليم بشمولها لأهل الشورى فإننا نقول أن وجود بعض من أفراد أهل الذمة فى مجلس الشورى الذى يضم أغلبية من المسلمين لا يغير من الأمر شيئاً . فلا يزال طاعة أولى الأمر من المسلمين باقية ومعمول بها حسب نص الآية خاصة وأن القررات الصادرة من المجلس إنما تكون بالأغلبية ، فالطاعة إنما تكون لهذه الأغلبية المسلمة وقوله تعالى ﴿ منهم ﴾ من باب التغليب أو الغالب الأعم — خاصة وأن الظروف المختلفة فى العصر الحاضر تدعو إلى مثل هذا التعاون والمشاركة من قبل الأقليات للدولة بإخلاص وولاء .

٣ — قوله تعالى : ﴿ يا أيها الذين آمنوا لا تتخذوا بطانة من دونكم لا يألونكم خبالا ، ودُّوا ما عنتم ، قدبدت البغضاء من أفواههم وما تخفى صدورهم أكبر ﴾ (٢) .

---

(١) الأستاذ محمد أسد ، المرجع السابق ، ص ٨٤ .

(٢) من الآية ١١٨ من سورة آل عمران .

وقوله تعالى : ﴿يا أيها الذين آمنوا لا تتخذوا اليهود والنصارى أولياء ، بعضهم أولياء بعض ، ومن يتولهم منكم فإنه منهم ، إن الله لا يهدى القوم الظالمين ﴾ (١) .

فهذه الآيات تنص على عدم الاستعانة بأهل الذمة واتخاذهم بطانة والاستعانة برأيهم فى الأمور العامة وعدم إسناد المناصب العامة إليهم واتخاذهم أولياء .

المنـــاقشة :

أما عن الآية الأولى فهى خاصة بمن ظهرت عداوتهم للمسلمين ، فهؤلاء لا يجوز اتخاذهم بطانة .

ولكن الذين لا تعرف عنهم عداوة للدولة الإسلامية فلا مانع من الاستعانة برأيهم وخبراتهم وتخصصاتهم وخاصة وأنهم مواطنون ولنا مصلحة مشتركة واحدة فما المانع من اتخاذهم بطانة ما دامت الثقة موجودة ، وما المانع من إسناد الوظائف العامة إليهم .

وواقع الدولة الإسلامية يؤكد أن المسلمين اشركوا الذميين فى أعمال الدولة . فعمر بن الخطاب جعل رجال دواوينه من الروم وجرى على ذلك عثمان بن عفان وعلى بن أبى طالب وملوك بنى أمية من بعده (٢) .

أما الآية الثانية . فقد ذكر بعض المفسرين أنها قصد بها أولئك

---

(١) الآية ٥١ من سورة المائدة .

(٢) مبدأ المساواة فى الإسلام ، المرجع السابق ، ص ١٣٩ . نقلا عن الشيخ محمد رشيد رضا : تفسير المنار ٨٣/٤ – ٨٤ . والأستاذ الشيخ أحمد مصطفى المراغى : تفسير المراغى ، ط ٦٥ هـ ، ٤٥/٤ ، حيث يقول « هذه الأوصاف شروط فى النهى عن اتخاذ البطانة من غير المسلمين ، فإذا اعتراها تغير وتبدل كما وقع من اليهود ، فبعد أن كانوا فى صدر الإسلام أشد الناس عداوة للذين آمنوا ، انقلبوا فصاروا عوناً للمسلمين فى فتوح الأندلس ، وكما وقع من القبط إذ صاروا عوناً للمسلمين على الروم فى فتح مصر ؟ فلا يمانع حينئذ من اتخاذهم أولياء وبطانة للمسلمين .

المنافقون الذين كانوا فى عصر الرسول صلى الله عليه وسلم يوالون المشركين ويفشونهم بأسرار المؤمنين (1) .

ويرى البعض الآخر أن تلك الآية نزلت عقب بعض أحداث غزوة أحد حين خشى البعض أن تدور الدائرة على المسلمين فى تلك الموقعة ففكر بعضهم أن يلحق باليهود فيتهود وفكر البعض أن يلحق بالنصارى فيتنصر طلباً للنجاة والأمان ، فأنزل الله هذه الآية تنهى ذلك البعض عما كانوا فيه يفكرون (2) .

رأينا فى الموضوع :

نرى أنه لا مانع من مشاركة أهل الذمة فى عضوية المجالس النيابية فى الدولة الإسلامية إذا كانت المصلحة العامة تقضى بذلك .

---

(1) الدكتور عبد الحميد متولى ، المرجع السابق ، ص ٨٣٩ نقلا عن تفسير القرطبى طبعة دار الكتب المصرية ١٩٣٨ ، ج ٦ ، ص ٢١٦ .

(2) الدكتور عبد الحميد متولى ، المرجع السابق ، ص ٨٣٩ نقلا عن تفسير الألوسى ، إدارة الطباعة المصرية ١٥٦/٦ .

الباب الثانى

الديمقراطية

يتطلب الكلام عن الديمقراطية (السياسية)
– كنظام للحكم – أن ندرسها من جانبين :

الأول : من حيث أساسها المشترك ، باعتبار
أن الديمقراطية مهما اختلفت صورها وتطبيقاتها فإن
هناك أسساً مشتركة بينها .

الثانى : من حيث وسيلة التعبير عنها . باعتبار
أن الديمقراطية تستند إلى الإرادة العامة للشعب ،
وأهم طرق التعبير عن هذه الإرادة هى الانتخاب .

وترتيباً على ذلك يقسم هذا الباب إلى تمهيد
وفصلين :

تمهيـــد : نعرض فيه بصورة موجزة الأصول
التاريخية للديمقراطية وتطورها .

الفصل الأول : مقومات الديمقراطية .

الفصل الثانى : الانتخاب .



تمهيـــد

الفصل التمهيدي

الأصول التاريخية للديمقراطية وتطورها

لعل أول تطبيق للفـــكرة الديمقراطية كنظام للحكم كان فى مدينة (أثينا) اليونانية .

ولكن هذه الديمقراطية لم تستمر طويلا ، فلم تقم من بعد ذلك للديمقراطية قائمة حتى جاء الإسلام بمبدأ الشورى كنظام للحكم .

حقاً إن الديانات السماوية — قبل الإسلام — ساهمت بنصيب كبير فى تدعيم المبدأ الديمقراطى عن طريق الدعوة إلى المبادئ الأخلاقية العامة ، ولكن هذه المبادئ لم تعرف طريقها للحكم كنظام متكامل .

وحين جاء الإسلام بنظام الشورى ، شهد العالم فترة نموذجية للحكم الشورى استمرت حتى آخر عهد الخلفاء الراشدين ، غير أن هذا النظام لم يستمر طويلا ، إذ ابتعد تدريجياً عن مبدأ الشورى تجاه الملكية الوراثية .

وإبان الحكم الشورى الإسلامى ومن قبله عرفت أوروبا ما يسمى « بالعصور الوسطى » والتى امتدت من القرن الخامس الميلادى إلى نهاية القرن الخامس عشر الميلادى .

فقد قضت القبائل الجرمانية على الإمبراطورية الرومانية وسقطت روما فى أيديهم سنة ٤٧٦م .

وتميزت هذه الفترة فى أوروبا بظاهرتين :

الأولى ـ النزاع بين الكنيسة والامبراطورية :

حرصت المسيحية فى اندابة على الفصل بين الكنيسة (السلطة الدينية) والتى يرأسها « البابا » وبين الدولة (السلطة الزمنية) والتى يرأسها الإمبراطور بل وساهم القديسون الأوائل فى الدعوة إلى تدعيم السلطان الشرعى للملوك عن طريق نظرية الحق الإلهى .

إلا أن هذا الوفاق لم يستمر طويلا ، فقد كان مرحلياً ريثما تنتشر المسيحية وتقوى ، وحينئذ بدأ النزاع بين البابا والإمبراطور وشمل العصور الوسطى واستمر حتى نهايتها . بانتظار الإمبراطور .

الثانية ـ مولد نظـــام الاقطاع :

كانت رقعة الإمبراطورية كبيرة ، واضطر الإمبراطور الجرمانى أن يعين حكاماً من قبله على المقاطعات .

ولكن هؤلاء الحكام استطاعوا ـ بمرور الوقت ـ ونتيجة لانشغال الإمبراطور بالنزاع مع البابا ـ أن يستقلوا بالمقاطعات التى يحكمونها ، وأصبح السيد الإقطاعى يملك جميع السلطات فى يده ولم يبق للإمبراطور إلا السلطة الإسمية

ولكن بنهاية القرن الخامس عشر الميلادى ، استطاع الإمبراطور أن ينتهى من النزاع مع الكنيسة ، وحينئذ تفرغ لحكام المقاطعات واستعاد نفوذه منهم .

وساعده على ذلك ظهور الطبقة التجارية المتوسطة والتى كانت ترى من مصلحتها وجود حكومة مركزية قوية تحمى التجارة الخارجية . وكان ذلك إيذاناً ببداية عصر النهضة .

عصر النهضة :

ابتدأ هذا العصر ببداية القرن السادس عشر ، وقد تميز بالدعوة إلى السلطان المطلق للملوك وذلك كرد فعل لمظالم عهد الإقطاع .

إلا أنه من جهة أخرى ، صاحب هذه الدعوة ، ظهور المذهب البروتستانى وانشقاقه على الكنيسة الكاثوليكية ، وحاول دعاة المذهب الجديد أن يدفعوا من أنفسهم اضطهاد الكاثوليك وأن يتمتعوا بحرية إقامة الشعائر الدينية ، فطالبوا بحقوق الشعب تجاه الملوك الذين انحازوا للفريق الآخر ، وهاجموا السلطان المطلق .

وهكذا استمر الصراع واشتد خلال القرنين (١٧ و ١٨) ضد السلطان المطلق للملوك فى دول أوروبا .

ففى انجلترا :

استطاع البرلمان الإنجليزى — بعد ثورتين ١٦٤٩ و ١٦٨٨ — أن يحدد سلطات الملك بموجب وثيقة الحقوق سنة ١٦٨٩ التى أرست قواعد النظام البرلمانى والتى سارت تدريجياً نحو الحكم الديمقراطى .

ويجب أن لا ننسى دور المفكر الإنجليزى (جون لوك) كأبرز دعاة المبادئ الديمقراطية خلال القرن ١٧ ضد السلطان المطلق للملوك ، وتأثيره الكبير فى المفكرين السياسيين عامة خلال القرن ١٨ خاصة (فولتير) و (مونتسكيو) و (روسو) من المفكرين الفرنسيين .

وفى أمريكا :

أدى آراء هؤلاء المفكرين إلى قيام الثورة الأمريكية ، معلنة استقلال الولايات المتحدة الأمريكية فى سنة ١٧٧٦ ، وقد تضمن هذا الإعلان إقامة النظام الجمهورى وتقرير الحقوق والحريات للأفراد .

وفى فرنسا :

كان لتعاليم دعاة الديمقراطية خاصة (روسو) وقيام الثورة الإنجليزية ، ومن بعدها (الأمريكية) الأثر الأكبر فى قيام الثورة الفرنسية سنة ١٧٨٩م والتى أعلنت وثيقة « حقوق الإنسان والمواطن » من نفس السنة ، متضمنة مبادئ الحكم الديمقراطى .

وبذلك نقلت — الثورة الفرنسية ومن قبلها الأمريكية — المبدأ الديمقراطي كما نادى به فلاسفة ومفكروا القرون الثلاثة السابقة إلى مبدأ وضعي مطبق بالفعل [1] ومنصوص عليه في دساتير الحكم المختلفة .

غير أن النظام الديمقراطي في فرنسا ، انحرف فترة حكم نابليون إلى نظام دكتاتوري ، سمي بالديمقراطية القيصرية ، وزال بموت نابليون . واستقام النظام الديمقراطي بعد ذلك وأصبح أساساً للأنظمة الفرنسية التالية ، واتخذته الدول الحديثة أساساً لدساتيرها . غير أن هذه الديمقراطية والتي تسمى (بالتقليدية) تطورت إلى ما يسمى (بالديمقراطية الحديثة) والتي تجمع بين الناحية السياسية والاجتماعية .

ونحن هنا إنما نتحدث عن الجانب السياسي في الديمقراطية ولذلك لن نتطرق إلى الديمقراطية الاجتماعية .

---

(١) د. ثروت بدوى : أصول الفكر السياسى والنظريات والمذاهب السياسية الكبرى ، (دار النهضة العربية ١٩٧٦) ، ص ١٧٧ وما قبلها . بتصرف .

الفصل الأول

مقومات الديموقراطية

ندرس المقومات المشتركة للديمقراطية متمثلة فى أساسين :

الأول : مبدأ حكم الأغلبية . فندرسه من حيث مبرراته وصوره المختلفة (الديمقراطية المباشرة ، النيابية ، شبه المباشرة) .

الثانى : شرعية المعارضة ، باعتبارها الأساس الذى يتفرع عنها الحقوق والحريات العامة .

ولذلك قسمنا هذا الفصل إلى مبحثين :

المبحث الأول : مبدأ حكم الأغلبية وصوره .

المبحث الثانى : مبدأ شرعية المعارضة .



مقومات الديموقراطية

التعريف بالديمقراطية :

الديمقراطية كلمة إغريقية الأصل ، تعنى (حكم الشعب) وقد سع مفهوم الديمقراطية فى العصر الحديث وتبنتها أنظمة حكم متباينة ، ومن ثم صار لها تعاريف كثيرة بحسب الزاوية التى ينظر إليها ، ولكن لا يزال تعريف الرئيس الأمريكى (لنكولن) للديمقراطية بأنها (حكم الشعب بالشعب وللشعب) هو الأفضل والأكثر شيوعاً [1] .

والديمقراطية – كمذهب فلسفى – هى المذهب الذى يرجع أصل السلطة السياسية إلى الإرادة العامة للأمة [2] .

فالأمة هى مصدر السلطات وإرادتها هى أصل السيادة ومصدرها فى الدولة [3] .

وهى كنظام للحكم ، ذلك النظام الذى ينشأ وليد الإرادة العامة [4] ، والذى يستوحى روح المذهب الديمقراطى [5] .

---

(١) د. أنور أحمد رسلان : الديمقراطية بين الفكر الفردى والفكر الاشتراكى ، (دار النهضة العربية ١٩٧١) ، ص ٣٣ .

(٢) د. محمود حلمى : المبادئ الدستورية العامة (دار الفكر العربى ١٩٦٤) ص ٣٠١ .

(٣) د. محمد كامل ليلة : النظم السياسية (دار الفكر العربى ١٩٧١) ، ص ٤٧٠ .

(٤) د. محمود حلمى ، المرجع السابق ، ص ٣٠١ .

(٥) د. محمد كامل ليلة : المرجع السابق ، ص ٤٧٠ .

ومع ذلك راجع د. أنور أحمد رسلان ، الرجع السابق ، ص ٤٥ حيث يرى أن التفرقة بين الديمقراطية كمذهب وكنظام لا أساس لها .

والحكومة الديمقراطية هى الحكومة التى تجعل الشعب صاحب السلطة ومصدر السيادة (١) .

وهى تعنى فى النهاية (حكم الأغلبية) (٢) .

ومع أن التطبيق الديمقراطى يختلف من دولة إلى أخرى تبعاً لاختلاف الظروف السياسية والاجتماعية والاقتصادية إلا أن هناك أسساً مشتركة تتميز بها هذه الأنظمة الديمقراطية .

وهذه الأسس تتمثل فى حق الأغلبية أن تحكم وفى حق الأقلبية أن تعارض ويستتبع ذلك بقية الحقوق والحريات بما فيها حق تكوين الأحزاب .

وعلى هذا فسنتكلم فى مبحث أول عن مبدأ حكم الأغلبية وصور الحكم الديمقراطى .

ونتكلم فى مبحث ثان عن مبدأ شرعية المعارضة .

---

(١) د. ثروت بدوى : النظم السياسية (دار النهضة العربية ١٩٧٥) ، ص ١٩٣ .

(٢) د. عثمان خليل : المبادئ الدستورية العامة (مطبعة مصر ١٩٥٦) ، ص ١٥٩ .

المبحث الأول

مبدأ حكم الأغلبية وصور الحكم الديمقراطي

يجعل النظام الديمقراطى الحكم للأغلبية ، حيث أنها المعبرة عن إرادة الأمة ، ومعنى ذلك أن إرادة الأمة ليست إرادة المجموع ، بل هى إرادة الغالبيــــة .

وهذا قد يوحى بأن إرادة الأقلية لا يلتفت إليها ،. فكيف يمكن التوفيق بين إهمال الأقلية وبين معنى الديمقراطية بحسبانها تعبيراً عن جميع الإرادات المتصارعة فى الأمة ؟ .

ثم إن حكم الأغلبية يتخذ إحدى ثلاث صور فى التطبيق الديمقراطى وهى الديمقراطية المباشرة والديمقراطية النيابية ، والديمقراطية شبه المباشرة .

وسنبين فيما يلى — أولا — مبررات حكم الأغلبية ثم نتحدث عن صور الديمقراطية .

المطلب الأول
مبررات حكم الأغلبية

إن حكم الأغلبية يجد مبرراته فى الآتى (١) :

١ — التقسيم المنطقى الثلاثى :

إن التسليم بحكم الأغلبية فى الحكومات الديمقراطية هو أمر ضرورة ، يفرضها الواقع إذ أنه من غير الممكن أن تجتمع إرادات الأمة كلها على غاية واحدة بالنسبة لكل القضايا .

---

(١) عبد الفتاح حسنين العدوى : الديمقراطية وفكرة الدولة (مؤسسة سجل العرب ١٩٦٤) رقم ٥٣٢ ، من سلسلة الألف كتاب ، ص ٣٢ وما بعدها (بتصرف) .

فإذا اشترطنا الإرادة الجماعية ، كان ذلك تعويقاً لإمكانية تطبيق الديمقراطية عمليا ء

وليس معنى التسليم بحكم الأغلبية أنها معصومة من الخطأ ، ولكن الارتكاز إلى تجارب وأحكام العدد الأكبر ، هو دائماً أدعى إلى الصواب من الاعتماد على تجارب وأحكام العدد الأقل .

ولا مناص من التسليم بهذه النتيجة ، حتى تستقر أوضاع الحكم على على أقرب الأسس إلى احتمالات الصواب ، لاسيا وأن عدم التسليم بها يؤدى إلى أحد أمرين : الفوضى ، أو حكم الفرد ، وكلاهما مرفوض ، على الأقل من وجهة نظر الديمقراطية .

٢ — مبادئ العـــدالة :

تقضى الديمقراطية أن يتساوى الأفراد فى حقوقهم السياسية بالرغم من اختلافهم فى الصفات الموروثة والمكتسبة .

ومعنى ذلك أن يكون لكل ناخب ، مثقف أو غير مثقف — صوت واحـــد .

ولا مفر من هذا الاعتبار ، إلا أن نجعل لصوت المثقف ضعف ما لصوت الجاهل من حيث الوزن والقيمة .

ولكن من يضمن أن هذا الناخب الممتاز ثقافياً . ممتاز أيضاً من ناحية الفضيلة والأخلاق ؟ .

وكيف يمكن قياس الفضيلة والإيثار والتجرد من الشهوات وكلها قيم تدخل فى وزن قيمة الصوت الانتخابى ؟ .

إن صعوبة هذا العمل ، بل استحالته ، تضطرنا إلى الانتهاء إلى أن الطريقة الوحيدة الممكنة والعادلة ، هى حساب الأغلبية العددية ، بحيث يكون لكل ناخب صوت واحد ، يتساوى فى قيمته عند العد النهائى بجميع الأصـــوات .

ومع ذلك فإن الفرصة أمام الامتياز موجودة فى النظام الديمقراطى ، فالديمقراطية بتشديدها على حرية الاجتماع وأدوات الإعلام ، تفسح المجال

أمام الأفراد الممتازين لكى ينشروا آرائهم ، وبذلك تسنح – عن طريق القدرة على الإقناع – الفرصة التى ضاعت بتغليب العدد على القيمة .

ولا يمكن لنظام يحترم الإنسان أن يسمح بغير الإقناع سبيلا لنشر الرأى ، مهما كان قيماً ، ولا غرو فإن البديل الوحيد للإقناع هو القمع .

على أن القول بأن الديمقراطية هى حكم الأغلبية لا يتضمن البتة التسليم لهذه الأغلبية ، بحق الجور على الحقوق الأساسية والطبيعية للأقلية فالديمقراطية نظام مؤسس على المبادئ الأخلاقية العامة ، فإذا انتهكت حقوق الأقلية ، انعدم بالتبعية ، أحد المسوغات الرئيسية لإطلاق صفة الديمقراطية على هذا الحكم .

٣ – الانتقـــال المؤقت :

لا ينبغى أن ننسى أن انتقال السلطة إلى الأغلبية إنما هو انتقال مؤقت منصوص عليه فى الدساتير ، ومعنى ذلك أن السلطة يمكن أن تسحب منها إذا هى أساءت استخدامها ، لأنها بعد انتهاء فترة الحكم تعود إلى الشعب لتقدم له كشف الحساب عن أعمالها فيمنحها الثقة أو يحجبها عنه .

وهكذا قد تصبح أقلية اليوم أغلبية الغد .

المطلب الثاني
صور الحكم الديمقراطي

حيث أن الديمقراطية تعنى حكم الشعب بنفسه ، فإن اشتراك المواطنين فى ممارسة السلطة يعتبر أمراً ضرورياً لتحقيق الديمقراطية ، إلا أن كيفية هذه الممارسة تتخذ صوراً متعددة يمكن حصرها فى ثلاثة :

– ديمقراطية مباشرة ، إذا مارسها الشعب بنفسه مباشرة .
– غير مباشرة (نيابية) ، إذا اختار الشعب نواباً عنه يباشرون السلطة باسمه .
– وشبه مباشرة ، إذا جمع بين الصورتين ومزجهما فتكون هناك هيئة نيابية منتخبة من قبل الشعب ويشترك الشعب معها فى ممارسة بعض الاختصاصات الهامة .

وسنتكلم عن هذه الصور الثلاثة فى ثلاثة فروع :

الفرع الأول — الديمقراطية المباشرة :

وهى تعنى أن يحكم الشعب نفسه بنفسه ، بطريق مباشر . دون وساطة برلمان أو غيره (١) .

فتصدر القرارات المتعلقة بشئون الدولة بإجماع الشعب ، ولكن لما كان هذا الأمر مستحيلا ، فلا أقل من أن يكون إصدار القرارات بالأغلبية — أغلبية الذين لهم الحق فى ممارسة الحقوق السياسية — (٢) .

وهؤلاء يجتمعون فى — جمعية شعبية — ويقومون بالتصويت على القوانين — بدون وساطة نواب عنهم — وتعيين الموظفين والقضاة ، والفصل فى القضايا الهامة (٣) .

والديمقراطية المباشرة هى أقدم صور الديمقراطية ظهورا وهى التى أخذت بها المدن الإغريقية ، وأقل الصور انتشاراً فى العصر الحاضر(٤) . إذ لا وجود لها إلا على نطاق محدود جداً . وفى بعض المقاطعات السويسرية الصـــغيرة (٥) .

ومع ذلك فالصورة المعاصرة تغاير الصورة القديمة فى بعض المسائل ، أهمهـــا :

١ — اتساع قاعدة المشاركة الشعبية فى الحكم فى الصورة المعاصرة عنها فى الصورة القديمة . فلجميع المواطنين الذين لهم حق الانتخاب والاشتراك فى الجمعيات الشعبية السويسرية ، بينما كانت الديمقراطية الإغريقية تحرم الرقيق من الحقوق السياسية .

٢ — ضيق نطاق اختصاصات الجمعيات الشعبية السويسرية وقصرها على بعض الشئون الداخلية بخلاف اختصاصات الجمعيات الشعبية الإغريقية

---

(١) د. محمد كامل ليلة : النظم السياسية ، ص ٥٠٢ .
(٢) د. محمود حلمى : المبادئ الدستورية العامة ، ص ٣٠٤ .
(٣) د. محمود حلمى : المرجع السابق ، ص ٣٠٥ .
(٤) د. عثمان خليل : المبادئ الدستورية العامة ، ص ١٨١ .
(٥) د. ثروت بدوى : النظم السياسية ، ص ٢٠١ .

التى شملت اختصاصاتها الشؤون الداخلية والخارجية . والديمقراطية المباشرة أقرب الصور إلى الديمقراطية المثالية (١) . وهى النتيجة المنطقية فعلا لمبدأ السيادة الشعبية(٢) .

ولذلك كان (جان جاك روسو) من أشد الكتاب تحمساً لهذا النظام ، ويرى أنه النظام الوحيد الذى يتلاءم مع تقرير السيادة للشعب وإن كل نظام لا يأخذ بالحكم المباشر لا يكون نظاماً ديمقراطياً لأن الديمقراطية تقوم على الإرادة العامة للجماعة ، والإرادة العامة لا يمكن تمثيلها ، ولا تقبل التفويض أو الإنابة لأنها غير قابلة للانتقال (٣) .

ونواب الشعب - أعضاء البرلمانات - ما هم إلا مجرد مندوبين عنه ووكلاء متفذون لإرادة الشعب ، فليسوا نواباً عنه أو ممثلين له ، لأن الإنسان لا يمكن أن يريد إلا لنفسه وبنفسه فقط ، ولا يمكن أن ينيب غيره فى الإرادة (٤) . ولذلك هاجم الديمقراطية النيابية فى بريطانيا .

ولكن اختيار أنظمة الحكم لا يعتمد على المنطق وحده ، وإنما يقوم على اعتبارات كثيرة متباينة .

وفى المقاطعات السويسرية التى تأخذ بنظام الديمقراطية المباشرة ، يجتمع المواطنون الذين لهم حق مباشرة الحقوق السياسية فى شكل جمعية شعبية (فى أحد الميادين الفسيحة أو فى إحدى الكنائس الكبيرة) حيث ينتخبون هيئة للقيام بالأعمال التنفيذية والإدارية فى الولاية ، كما ينتخبون كبار الموظفين والقضاة ، وتعرض عليها ميزانية الولاية وحسابها الختامى عن العام المنصرم ، وكذلك تعرض عليها مشروعات القوانين التى قام بإعدادها وتحضيرها المجلس المنتخب فى العام السابق .

---

(١) د. عثمان خليل ، المرجع السابق : ص ١٨١ .
(٢) د. محمد كامل ليلة ، المرجع السابق : ص ٥٠٣ .
(٣) د. ثروت بدوى : النظم السياسية ، ص ٢٠١ وقد نقله عن « العقد الاجتماعى » لروسو ، الكتاب الثالث ، الفصل الخامس عشر .
(٤) د. محمد كامل ليلة ، المرجع السابق ، ص ٥٠٣ .

وكان للجمعية اختصاصات قضائية حتى القرن الثامن عشر ، إذ كانت تفصل فى القضايا الكبرى ، ولكنها تنازلت عن هذا الاختصاص للقضاة (١)

ويلاحظ أن هذا الإجتماع يتم مرة واحدة فى السنة .

تقدير الديمقراطية المباشرة :

للديمقراطية المباشرة مزايا وعيوب سنوضحها فيما يلى :

مزايا الديمقراطية المباشرة (٢) :

الديمقراطية المباشرة تحقق سيادة الشعب بالمعنى الفعلى الكامل ، حيث يباشر الشعب جميع السلطات دون وسيط .

والديمقراطية المباشرة من ناحية أخرى ترتفع بمعنويات الشعب عامة ، وتقضى على الخلافات الطائفية وتنظف المحيط السياسى والاجتماعى ، إذ تضع أمام الشعب ، بصفة دائمة المشاكل الحية والمسائل المحددة وتضطره إلى أن يكون واقعياً ، يتلمس الحلول العملية دون أن يندفع وراء أفكار سابقة ، أو يجرى وراء نزعات حزبية طائشة .

ففرق بين أن يطلب من الشعب أن يختار ممثليه الذين سيحكمون نيابة عنه ، وبين أن يطلب إليه الرأى فى موضوع معين ، واضح المعالم ، إذ يكون الشعب خاضعاً فى الحالة الأولى للدعايات المغرضة وعرضة للاندفاع والتحمس للظاهر دون الجوهر ، بينما يكون فى الحالة الثانية عملياً واقعياً ، إذ يرى المشاكل محددة أمام عينيه ونتائجها واضحة بينه .

عيوب الديمقراطية المباشرة :

بالرغم من المزايا السابقة إلا أن عيوبها الكثيرة منعت تطبيقها إلا فى بعض الولايات السويسرية التى لا يزيد سكانها عن بضعة آلاف ، ومع ذلك فإنها آخذة فى الزوال حتى من سويسرا (٣) .

---

(١) د. محمود حلمى ، المرجع السابق ، ص ٣٠٦ .

(٢) د. ثروت بدوى : النظم السياسية ، ص ٢٠٣ . نقلا عن « بيردو » العلوم السياسية ، الجزء الرابع ، ط ١ ، ص ٢٠٠ .

(٣) د. محمد كامل ليلة : المرجع السابق ، ص ٥٠٨ .

وهذه العيوب بعضها مستمد من جوهر النظام والبعض الآخر مستمد من تطبيقه فى بعض الأقاليم (١) .

ويتلخص فى الآتى :

١ - الاستحالة المـــادية :

وهذا أهم ما يؤخذ على الديمقراطية المباشرة ، وهو استحالة تطبيقها فى الدول الحديثة التى تضم عدداً كبيراً من السكان ، والتى يمتد إقليمها إلى مساحات شاسعة ، يستحيل معها جميع المواطنين فى مكان واحد وإشراكهم جميعاً فى مناقشة الأمور العامة (٢) .

وحتى إذا قيل بإمكان جمع الشعب فى وحدات صغيرة - بدلا من جمعه كله مرة واحدة - فلا يمكن أن يتولى الشعب مباشرة كل الأعمال من تشريعية وتنفيذية وقضائية (٣) .

٢ - الاستحالة الفنيـــة :

وذلك لتعقد مشاكل العصر الحاضر ، وتعدد وظائف الدولة وتشعب أعمالها ، فضلا عن أن المسائل التشريعية تحتاج فى الغالب إلى خبرة فنية ومستوى معين من العلم والمعرفة (٤) لا تتوفر فى أفراد الشعب العاديين ، ولذلك لن يكون فى وسعهم علاج أى مشكلة من المشاكل الاقتصادية أو الاجتماعية التى تتطلب نوعاً من الكفاءة والخبرة (٥) .

وهذه المسائل فى الغالب من اختصاص هيئات فنية متخصصة ، ولذلك فلا يجوز طرحها للمناقشة العامة .

---

(١) د. محمد كامل ليلة ، المرجع السابق ، ص ٥٥٥ .
(٢) د. ثروت بدوى ، المرجع السابق ، ص ٢٠٥ .
(٣) د. عثمان خليل ، المرجع السابق ، ص ١٨٢ .
(٤) د. محمود حلمى ، المرجع السابق ، ص ٣٠٦ .
(٥) د. أنور أحمد رسلان : الديمقراطية بين الفكر الفردى والفكر الاشتراكى ، ص ٧٩ .

٣ – الأمور السرية :

وهذه تتطلب السرية التامة واشتراك جميع المواطنين فى مناقشتها مما يكشف هذه السرية ويعرض البلاد للمخاطر (١) .

٤ – سوء ما أدت إليه الديمقراطية المباشرة من نتائج :

وتتمثل فى الآتى :

(أ) مناقشة الجمعيات الشعبية للأمور لم تكن جدية ولا مفيدة ، نظراً لتعذر بحث الأمور ومناقشتها بدقة ، ولتأثر الجماعة باعتبارات خاصة كتأثير رجال الدين والموظفين ورجال الأعمال (٢) .

(ب) الهيئة التنفيذية هى التى تقوم بالسيطرة على عملية التصويت فى جمعية الشعب ، وهى التى تقوم بتحضير مشروعات القوانين التى تعرض على الجمعية للتصويت ، ويجرى التصويت بصورة علنية (وفى أغلب الأحيان بدون مناقشة جدية (٣)) .

ولذلك انحصر عمل الجمعية فى مجرد التصديق أو الاعتراض على ما تم إعداده سلفاً (٤) .

وأمام هذه العيوب لم يكن هناك مفر من الالتجاء إلى الديمقراطية النيابيـــة .

الفرع الثانى – الديمقراطية غير المباشرة (النيابية) :

فى هذا النظام يختار الشعب من آن لآخر نواباً يتولون الحكم لمدة محدودة باسمه ونيابة عنه ، فلا يزاول الشعب سلطاته بنفسه ، بل يقتصر دوره على اختيار نواب عنه ، وتعد بعد ذلك إرادة هؤلاء النواب معبرة عن إرادة الناخبين (أى إرادة الشعب (٥)) .

---

(١) د. ثروت بدوى ، المرجع السابق ، ص ٢٠٤ .
(٢) د. عثمان خليل ، المرجع السابق ، ص ١٨٢ .
(٣) د. محمود حلمى ، المرجع السابق ، ص ٣٠٦ .
(٤) د. ثروت بدوى ، المرجع السابق ، ص ٢٠٥ .
(٥) د. محمود حلمى ، المرجع السابق ، ص ٣٠٧ .

فدور الشعب فى هذا النظام مقصور على انتخاب الهيئة النيابية ثم لا يشترك معها فى الحكم .

وتختص الهيئة النيابية بالاختصاصات الآتية (١) :

١ — اختصاص تشريعى (سن القوانين) .

٢ — اختصاص مالى (الموافقة على الميزانية) .

٣ — اختصاص سياسى (مراقبة السلطة التنفيذية) .

صور النظـــام النيابى :

يتخذ النظام النيابى عدة صور مختلفة :

١ — حكومة الجمعية :

وفيها يمارس المجلس النيابى السلطتين التشريعية والتنفيذية .

٢ — النظـــام الرئاسى :

ويقوم على مبدأ الفصل التام بين المجلس النيابى وبين الحكومة التنفيذية . وتكون الوزارة مسئولة أمام الرئيس الأعلى لا أمام المجلس .

٣ — النظـــام البرلمانى :

ويقوم على مبدأ الفصل المرن مع التعاون بين السلطتين التشريعية والتنفيذية . وتكون الوزارة مسئولة أمام المجلس .

ويلاحظ أن الهيئة النيابية قد تكون من مجلس واحد أو مجلسين .

نشــأة النظام النيابى :

نشأ هذا النظام فى انجلترا وتتطور إلى نظام برلمانى عبر مراحل طويلة .

فقد كانت انجلترا مكونة من عدة ممالك صغيرة ثم اتحدت فى مملكة واحدة كبيرة (عهد الأنجلو ساكسون) وكانت لهذه الممالك الصغيرة جمعياتها الشعبية التى ظلت محتفظة بتميزها داخل الدولة المتحدة .

---

(١) د. محمد كامل ليلة ، المرجع السابق ، ص ٥٢٥ .

وكان للدولة الجديدة جمعية عمومية (مجلس الحكماء) تضم رجال الدين ورؤساء المقاطعات وجماعة من المحاربين الملازمين للملك .

وكان لهذا المجلس اختصاصات واسعة ولكنها نظرية ، فالملك هو الذى يحدد عدد أفراده وكيفية تكوينه . وفى القرن الحادى عشر خضعت هذه الدولة لسلطان النورمانديين .

وكانت توجد بجانب الملك – كما كان الحال من قبل – جمعية مكونة من رجال الدين والتاج والأشراف ، وسميت بـ (المجلس الكبير) وكان لهذا المجلس بعض الاختصاصات النظرية .

واستمر الوضع هكذا ، حتى القرن الثانى عشر ، إذ أصبح له رأى استشارى فى مسائل التشريع بصفة عامة وزادت اختصاصاته القضائية .

وفى خلال القرن الثالث عشر – ونتيجة للنزاع بين الملك ورجال الدين بسبب الضرائب – اضطر الملك إلى إصدار (العهد الكبير) الذى يعتبر أول دستور إنجليزى مكتوب ، فأصبح للمجلس اختصاصات جديدة تتمثل فى مراقبة المجلس على إيراد الدولة (الضرائب) وابتدأ المجلس الكبير فى الاستقرار وأصبح يجتمع اجتماعات دورية . وسمى المجلس بـ (البرلمان) وسمى أعضاؤه بـ (اللوردات) .

وأصبح لا يجوز للملك أن يفرض أية ضريبة إلا بموافقة المجلس .

إلا أنه حدث تطور جديد فى تشكيل البرلمان الذى كان مكوناً من الأشراف ورجال الدين ، إذ أنه فى سنة (١٢٥٤) دعا الملك فارسين عن كل مقاطعة للاشتراك فى حضور البرلمان ، وتكررت هذه الدعوة ، وكان يتم اختيار هؤلاء الفرسان عن طريق الانتخاب ، ثم أضيف لهم ممثلون عن المدن والبنـــادر الهامة . وهكذا أصبح البرلمان ممثلا لجميع طبقات الأمـــة .

ولكن فى سنة ١٢٣٢ حصل انقسام بين كتلتى (الأشراف ورجال الدين) و (نواب المقاطعات والمدن) تطور إلى مجلسين مستقلين داخل المجلس الواحد وسمى كل واحد منهما باسم ، فسمى مجلس الأشراف

والاساقفة باسم (مجلس اللوردات) والمجلس الآخر سمى بـ (مجلس العموم) وتقرر تبعاً لذلك مساواة المجلسين فى الاختصاصات ، وصدور القـــرار بأغلبية كل منهما .

وكان هدف الملك من دعوة مندوبين من المقاطعات والمدن هو رغبته فى الحصول على موافقتهم على الضرائب . وظل المجلس القديم (اللوردات) محتفظاً بذاتيته وسلطاته إلا أنه بمرور الزمن أخذت سلطة مجلس العموم تقوى ، حتى استأثر آخر الأمر سلطة التشريع خاصة بالنسبة لمسألتين :

١ — حق الموافقة على الضرائب .

٢ — حق تقديم العرائض أو الالتماسات .

إلا أن الملك كان لا يزال من حقه إصدار (اللوائح) التى كانت تعطل كثيراً من القوانين الصادرة من البرلمان ، وكان الملك يستطيع إعفاء بعض الأفراد من الخضوع للقانون ، وكذلك كان يستطيع التخلص من رقابة البرلمان ومضايقاته بعدم دعوته للانعقاد ، وكانت هذه الحقوق الملكية سبباً فى المصادمات بين البرلمان والملك ، وانتهى الأمر بحدوث ثورة ١٦٨٨ وإعلان (قانون الحقوق) الذى ألغى هذه الحقوق أو الامتيازات الملكية .

وبصدور هذا القانون يمكن القول باستقرار السلطة التشريعية للبرلمان الإنجليزى المكون من مجلسين ، يتم اختيار أحدهما (العموم) بالانتخاب [١] .

النظام النيابى والمبدأ الديمقراطى :

وجدت فكرة التمثيل قديماً ، فقد كان الحكام يدعون أنهم يمثلون الشعب ويطلبون منهم المشورة ، إلا أن فكرة التمثيل — بالمعنى القديم — تختلف عن فكرة التمثيل الحديثة ، فقد كان التمثيل يقوم على فكرة تمثيل الجماعات أو الفئات لا تمثيل الأفراد ، لأن الأفراد لم تكن لهم حقوق ، وكان النظام الاجتماعى لا يعترف إلا بالجماعات دون الأفراد وبالتالى لم يكن التمثيل يرتبط حتما بفكرة الانتخاب .

---

(١) د. محمد كامل ليلة ، المرجع السابق ، ص ٢٥٦ وما بعدها ، بتصرف .

والتمثيل القديم إذن لا تلازم بينه وبين الديمقراطية لأن الحكومة النيابية تكون ديمقراطية إلا إذا كان الشعب بأكمله هو الذى يختار نوابه .

على أن الحكم الديمقراطى يجعل السلطة للشعب ، ولكن النظام النيابى يجعل الشعب لا يمارس السلطة إلا عن طريق نوابه ، فهل يتفق ذلك مع منطق الديمقراطية ؟ أليس من الطبيعى أن يكون الشعب صاحب السلطة هو الذى يمارسها بنفسه ؟ وكيف يمكن أن نعد الشعب صاحب السيادة فى الوقت الذى لا يمارسها بنفسه ؟ وهل نستطيع أن نحسب الإرادة التى يعبر عنها النواب إرادة الشعب نفسه ، وبالتالى يبقى الشعب صاحب السلطة الأصيل والنواب مجرد أدوات للتعبير عن إرادته [1] ؟ .

وقد وجدت عدة نظريات فى تفسير ذلك وسنتكلم عن نظريتين منها :

أولا — نظرية النيـــابة :

وقد أخذت من فكرة النيابة فى القانون الخاص ، حيث يقوم الوكيل بأعمال قانونية ينصرف أثرها إلى شخص آخر هو الموكل ، وعلاقة البرلمان بالأمة تعتبر بمثابة علاقة الوكيل بالموكل ، فالبرلمان يعتبر المعبر عن إرادة الشعب ويضع القوانين باسمه ، وكأن الشعب هو الذى وضعها بنفسه [2] .

نقـــد النظرية :

عيب هذه النظرية أنها تقوم على أن الأمة شخص معنوى ولا يمكن الاعتراف لكل من الأمة والدولة بالشخصية القانونية فى وقت واحد .

وحتى مع اعتبار الأمة شخصية قانونية فالأمة شخص مجرد والشخص المجرد لا يكون محلا للنيابة لأنه ليس له إرادة حقيقية ولأن إرادة الأمة ليس لها وجود سابق على وجود البرلمان ، وإنما وجدت منذ وجود البرلمان .

---

(١) د. ثروت بدوى ، المرجع السابق ، ص ٢٠٧ وما بعدها .

(٢) د. محمد كامل ليلة ، المرجع السابق ، ص ٥٣٧ .

د. محمود حلمى ، المرجع السابق ، ص ٣١٠ .

فالحقيقة إذن أن البرلمان ليس ممثلا لإرادة الأمة ، ولكن هو الذى يخلقها ويكونها .

ويضاف إلى ذلك أن فكرة النيابة تفترض أن النائب يمارس نيابته فى مواجهة شخص ثالث ، ففى مواجهة من يقوم البرلمان بتمثيل الأمة ؟ .

لا يمكن أن يكون فى مواجهة السلطة التنفيذية لأن البرلمان فى مركز اسمى .

ولا يمكن أن يكون فى مواجهة الأمة ، لأن القول بأن البرلمان يمثل الأمة قبل الأمة يعتبر لغواً .

وأخيراً تقوم هذه النظرية على أن النواب يريدون بدل الأمة ، وهذا يتنافى مع كون الإرادة لصيقة بصاحبها لأنها تفنى بانتقالها ، فلا يمكن لأى شخص أن يريد بدلا من غيره ، أى لا نيابة فى الإرادة (١) .

وأيضاً يترتب على هذه النظرية أن يكون البرلمان مقيداً برغبات الأمة ، مع أن الرأى المتفق عليه أن البرلمان لا يتقيد بذلك ، بل يوافق أحياناً على المشروعات التى لا تكون موضع رضا الشعب ، ولا يجوز الادعاء أمام القضاء بأن قانوناً يخالف رأى جمهور الناخبين لأن هذا الرأى إنما يعبر عنه من الناحية القانونية البرلمان وحده (٢) .

ثانياً — نظرية العضو :

تفترض أن الأمة والبرلمان شخص جماعى واحد مكون من أفراد الشعب وله إرادة واحدة .

والبرلمان يمثل العضو المعبر عن هذا الشخص الجماعى مثل العين والأذن واللسان بالنسبة لجسم الإنسان .

وكما أنه لا يمكن القول بأن لعضو من هذه الأعضاء إرادة مستقلة عن

---

(١) د. ثروت بدوى ، المرجع السابق ، ص ٢١٠ وما بعدها .

(٢) د. محمود حلمى ، المرجع السابق ، ص ٣١١ .

الجسم ، كذلك الوضع بالنسبة للبرلمان فما هو إلا أداة للشخص الجماعى ، يتصرف بإرادته ويسن القوانين باسمه (١) .

نقـــد النظرية :

وعيبها قيامها على الاعتراف بالشخصية المعنوية للأمة ، كما أنها يمكن أن تؤدى إلى الاستبداد ، لأنها لا تميز بين إرادة الحكام وإرادة المحكومين (٢) .

وقد وضعها الفقهاء الألمان تأييداً لسلطان الحاكم المطلق . وينطوى النظرية على تناقض بين ، فالدولة هى الشخص المعنوى ، والشعب أحد أعضاء الشخص المعنوى ، والدولة توزع الاختصاصات على سائر أعضائها وتحددها ، فهى التى تنشئ أعضاءها . ولنا أن نتساءل :

كيف تنشئ الدولة أعضائها مع أنه من مجموعة هذه الأعضاء تتكون الدولة نفسها (٣) ؟ .

التكييف الصحيح :

يتضح مما سبق ، عدم صلاحية النظريات القانونية لتفسير صلة النظام النيابى بالمبدأ الديمقراطى ، ولهذا يذهب معظم الباحثين إلى أن الاعتبارات العملية والضرورة الاجتماعية هى التى حتمت الأخذ بالديمقراطية النيابية حيث تبين استحالة تطبيق الديمقراطية المباشرة وخطورة نتائجها العملية (٤) .

وبالتالى لا يكون ثمة حاجة إلى البحث فى طبيعة العلاقة بين البرلمان والشعب ، وإنما المهم هو إشراك الشعب – بقدر الإمكان وبما لا يتنافى مع المصلحة العامة – فى الحكم .

---

(١) د. محمد كامل ليلة ، المرجع السابق ، ص ٥٣٩ .
(٢) د. ثروت بدوى ، المرجع السابق ، ص ٢١٣ .
(٣) د. محمد كامل ليلة ، المرجع السابق ، ص ٥٤٠ .
(٤) د. محمد كامل ليلة ، المرجع السابق ، ص ٥٤١ .
د. عثمان خليل ، المرجع السابق ، ص ١٨٧ .
د. محمود حلمى ، المرجع السابق ، ص ٣١٣ .
د. ثروت بدوى ، المرجع السابق ، ص ٢١٣ .

فالديمقراطية إنما تعنى اشتراك الشعب فى الحكم وسواء اشترك بنفسه أو بواسطة نوابه ، فالمبدأ الديمقراطى مصون فى كل حال .

أركان النظـــام النيابى :

وتنحصر فى الآتى :

١ — برلمان منتخب من قبل الشعب ، له اختصاص حقيقى فى الحكم .
٢ — النائب البرلمانى يمثل الأمة جميعاً .
٣ — استقلال البرلمان — بعد انتخابه — قانوناً — عن هيئة الناخبين .
٤ — الانتخاب الدورى للبرلمان .

وفيما يلى شرح هذا الموجز :

الركن الأول — البرلمان المنتخب :

يقوم النظام النيابى على الانتخاب الذى يعتبر جوهر هذا النظام وأساســه .

ويترتب على ذلك اعتبار المجالس المعنية — كلها أو معظمها — بواسطة الحكومة ، مجالس لا تتمتع بالصفة النيابية .

ويجب أن يكون لهذا البرلمان المنتخب سلطات حقيقية واشتراك فعلى فى إدارة شئون الدولة وخصوصاً فى المسائل التشريعية .

فإذا لم يكن الأمر كذلك بأن كان للمجلس مجرد رأى استشارى فلا يعتبر فى هذه الحالة نظاماً نيابياً (١) .

الركن الثانى — النائب يمثل الأمة كلها :

كان النائب البرلمانى قبل الثورة الفرنسية يمثل دائرته الانتخابية فقط وترتب على ذلك عدة نتائج :

١ — كان النائب ملزماً بتعليمات الناخبين .
٢ — وألا يخرج عن حدود التوكيل مع مراعاة مصلحة الناخبين وحدهم

---

(١) د. عثمان خليل ، المرجع السابق ، ص ١٨٨ .
د. محمود حلمى ، المرجع السابق ، ص ٣٠٨ .

٣ – ويجب عليه تقديم كشف حساب عن أعماله للناخبين .

٤ – يلتزم الناخبون بمصاريف النائب .

٥ – للناخبين عزل النائب أو استبداله .

على أن هذه الفكرة – أى تمثيل النائب لدائرته – هجرت منذ الثورة الفرنسية وتقررت القاعدة الكلسية القائلة بأن النائب يمثل الأمة بأسرها ، ولضمان ذلك تقرر الدساتير بطلان كل وكالة إلزامية ولو تمت بإرادة النائب ورضائه ، وعدم الاعتراف بالاستقالة على بياض التى قد يأخذها الناخبون أو الحزب المنتمى إليه ، وعدم اشتراط إقامة النائب فى دائرته الانتخابية ، فضلا عن عدم إمكان الناخبين عزل نائبهم أو إبداله . وتتحمل الدولة مصروفات النائب (١) .

على أن التطور الحديث للنظام النيابى قد غير من نظرية الوكالة العامة أيضاً ويتمثل هذا التغيير فى الآتى :

١ – أصبح للناخبين تأثير كبير على النواب ، يتزايد يوماً بعد يوم عن طريق مراقبتهم وتوجيهم ، ولم يجد النواب مناصاً من الخضوع للناخبين لضمان إعادة انتخابهم .

٢ – النظام النيابى يفترض وجود الأحزاب وهذه تسعى لا محالة إلى إخضاع مرشحيها لنظام معين وبرنامج محدد وألا فقدوا ثقة الحزب وحرموا من مساعدته فى الانتخاب .

٣ – نظرية الوكالة العامة اعتبرت الأمة وحدة متجانسة ، وقد ثبت أن الأمة مكونة من طبقات تتعارض مصالحها .

ولكل طبقة ممثلون يسعون لمصلحتها ، وخاصة بعد ظهور فكرتى تمثيل المصالح والتمثيل النسبى (٢) .

على أنه مع كل هذه الاعتبارات لا يزال الأصل النظرى لفكرة الوكالة العامة قائم ، فالنائب يمثل الأمة كلها أو المفروض أن يكون كذلك . مع الأخذ فى الاعتبار بآراء الناخبين الذين يرجع إليهم النائب من حين لآخر .

---

(١) د. محمود حلمى ، المرجع السابق ، ص ٣٠٨ .

(٢) د.ثروت بدوى – المرجع السابق – ص ٢١٨ وما بعدها .

الركن الثالث — استقلال البرلمان عن الناخبين :

يقتصر مهمة الناخبين فى النظام النيابى على عملية انتخاب النواب — أعضاء البرلمان — وبعد انتهاء هذه المهمة يصبح البرلمان صاحب السلطة القانونية ولا يستطيع الشعب التدخل فى أعماله (١) .

الركن الرابع — الانتخاب الدورى للبرلمان :

ليس معنى استقلال البرلمان أن يستمر الأعضاء نواباً عن الشعب مدى الحيـاة ، فإن ذلك قد يؤدى إلى الاستبداد وتضعف بمرور الزمن فكرة تمثيل الأمة ، ولذلك يجب لضمان صدق البرلمان فى تعبيره أن نرجع إلى الشعب من وقت لآخر ليعيد انتخاب البرلمان ويحقق رقابته على ممثليه .

واتفق على أنه يجب ألا تكون مدة النيابة طويلة لدرجة أن تضعف الرقابة الشعبية ولا أن تكون قصيرة لدرجة أن يخضع النواب إلى الناخبين ويفقد البرلمان استقلاله (٢) .

والحل الوسط المقبول أن تكون المدة بين ٤ إلى ٥ سنوات (٣) .

أزمة النظـام النيابى :

لم تقنع الشعوب — نتيجة لزيادة الوعى السياسى وانتشار الثقافة والتعليم — بالدور الذى تقرره الديمقراطية النيابية وهو (عملية الانتخاب) ، ولذلك زادت مساهمة الشعوب فى الحكم ، ووجد ما يسمى بحق الاقتراح الشعبى وحق الحل الشعبى ، وحق الاعتراض الشعبى وغيرها من الحقوق التى حولت النظام النيابى إلى ما يسمى بالديمقراطية شبه المباشرة . وهى ما سنتكلم عنها فى الفرع الثالث .

---

(١) د. محمد كامل ليلة — المرجع السابق — ص ٥٤٦ .
(٢) د. محمود حلمى — المرجع السابق ص ٣٠٩ .
(٣) د. عثمان خليل — المرجع السابق — ص ١٩٢ .

الفرع الثالث – الديمقراطية شبه المباشرة :

ويمكن اعتبارها نظام نيابي متطور ، فهي تقوم على أساس برلمان منتخب مع الرجوع إلى الشعب فى بعض الأمور الهامة التى تتمثل فى مظاهر الديمقراطية شبه المباشرة .

وهى مزيج من الديمقراطية النيابية والديمقراطية المباشرة أو نظام وسط بينهما .

والشعب فى هذا النظام ، يعتبر سلطة رابعة بجوار السلطات الثلاث .

وقد انتشر هذا النظام فى الآونة الأخيرة نتيجة انتشار التعليم والثقافة وزيادة الوعى السياسى وكعلاج لعيوب النظام النيابى .

وهى أخيراً : التطور الأخير للديمقراطية السياسية .

مظاهر الديمقراطية شبه المباشرة :

وتنحصر هذه المظاهر أو الوسائل فى الآتى :

١ – الاستفتاء الشعبى .
٢ – الاعتراض الشعبى .
٣ – الاقتراح الشعبى .
٤ – حق الناخبين فى إقالة النائب .
٥ – حق الحل الشعبى .
٦ – حق عزل رئيس الجمهورية .

وفيما يلى شرح هذه المظاهر :

١ – الاستفتاء الشعبى (التشريعى) : [1]

ويقصد به معرفة رأى الشعب فى أمر من الأمور ، حيث يعرض هذا الأمر على الناخبين لتؤخذ أصواتهم بلا أو نعم .

---

(١) د. محمد كامل ليلة – المرجع السابق – ص ٥١١ .
د. عثمان خليل – المرجع السابق – ص ١٩٩ .
د. محمود حلمى – المرجع السابق – ص ٣١٥ .

والاستفتاء قد يكون على مشروع قانون دستورى أو تعديله ، ويسمى (استفتاء دستورى) .

وقد يكون على إقرار خطة أو سياسة معينة ، ويسمى (استفتاء سياسى) ويلجأ إليه — عادة — الزعيم السياسى لإظهار ثقة الشعب به ، ولاكتساب التأييد الشعبى كمظهر قوة فى الداخل والخارج .

وقد يكون على مشروع قانون وضعه البرلمان ويسمى (استفتاء تشريعى)

وهذا النوع الأخير (الاستفتاء التشريعى) هو المقصود بالبحث هنا لأنه وحده من مظاهر الديمقراطية شبه المباشرة لتعلقه بمسائل التشريع .

وهذا الاستفتاء التشريعى له جوانب متعددة تنقسم إليها من حيث وقت استعماله ومن حيث قوة إلزامه ومن حيث وجوب عرضه أو جوازه .

فهو من حيث وقت استعماله :

ينقسم إلى استفتاء سابق ، أى يستفتى الشعب فى موضوع القانون أو فكرته قبل التحضير والصياغة ، ثم تقوم الحكومة بالتحضير ويعرض على البرلمان لإقراره .

واستفتاء لاحق — وهو الغالب — ويكون على مشروع القانون بعد أن أقـــره البرلمان .

وهو من حيث قوة إلزامه :

قد يتقيد البرلمان بنتيجة الاستفتاء ، وعندئذ يكون ملزماً ، وقد لا يتقيد — نظرياً — فيكون استشارياً .

وهو من حيث وجوبه أو جوازه :

قد يكون (إجبارياً) إذا نص الدستور على عدم نفاذ التشريع قبل عرضه على الشعب ، وقد يكون (جوازياً) فيكون متوقفاً على طلب البرلمان أو عدد معين من النواب أو بناء على طلب رئيس الدولة أو عدد معين من الناخبين .

٢ ـ الاعتراض الشعبي :

وهو حق عدد معين من الناخبين فى الاعتراض على قانون صادر من البرلمان فى بحر مدة معينة من تاريخ نشره . فإن لم يحصل الاعتراض فى ـ تلك المدة ـ ثبت القانون نهائياً وأصبح واجب النفاذ .

وإن حصل الاعتراض ـ فى تلك المدة ـ فإن القانون يعرض على الشعب للاستفتاء ـ ومن هنا كان الاستفتاء الشعبي ملازماً للاعتراض الشعبي فإذا وافق الشعب على القانون أصبح نافذاً وإن لم يوافق سقط بأثر رجعى (١) .

٣ ـ الاقتراع الشعبي :

وهنا يقترح الناخبون فى مشروع القانون بخلاف الاستفتاء الشعبي والاعتراض الشعبي الذى يكون القانون أو مشروعه من صنع البرلمان .
وقد يكون الاقتراح بالمبدأ فيتولى البرلمان الصياغة وقد يكون بمشروع قانون كامل ، وفى كلتا الحالتين قد يعرض هذا المشروع على الشعب أو لا يعرض حسب نص الدستور .

٤ ـ إقالة الناخبين نائبهم :

قد يقرر الدستور أنه يجوز لعدد معين من الناخبين أن يطالب إقالة النائب (أو أى عضو منتخب) قبل انتهاء مدة النيابة القانونية ، فيعاد الانتخاب من جديد ، فإذا أعيد انتخاب نفس العضو ، أصبح لزاماً على طالبى الإقالة دفع نفقات عملية الانتخاب .

وهذه الفكرة الجليلة ، من الضرورى تنظيمها حتى لا يصبح النائب مجرد مندوب يعمل فى ظل سيف مسلط ، ولذلك اقترح البعض ، حرمان استخدام هذا الحق قبل مضى عام من الانتخاب أو خلال ١٢ شهراً قبل انتهاء مدة النيـــابة (٢) .

---

(١) د. ثروت بدوى ـ المرجع السابق ـ ص ٢٢٤ .
د. محمد كامل ليلة ـ المرجع السابق ـ ص ٥١٢ .
(٢) د. محمود حلمى ـ المرجع السابق ـ ص ٣١٧ .

٥ ــ الحــل الشعبى :

قد يكون من حق عدد معين من الناخبين طلب حل المجلس النيابى ، فيعرض الأمر فى استفتاء شعبى ، فإذا وافقت أغلبية خاصة من الشعب تم حل المجلس (١) .

٦ ــ حق عزل رئيس الجمهورية :

تعطى بعض الدساتير للشعب الحق فى عزل رئيس الجمهورية بناء على طلب عدد معين من الناخبين وبعد استفتاء عام .

هذه هى مظاهر الديمقراطية شبه المباشرة ، ويجب ملاحظة أنه ليس من الضرورى الأخذ بجميع هذه المظاهر حتى يتحقق وجود هذا النظام فيكفى الأخذ ببعضها .

تقدير الديمقراطية شبه المباشرة :

أصبح هذا النظام من مقتضيات العصر الحاضر ونصت على بعض مظاهره دساتير عديدة وما ذلك إلا لأنه يتضمن كثيراً من المزايا .

ولكنه من ناحية أخرى لم يسلم من بعض الانتقادات وفيما يلى عرض للمزايا والانتقادات .

مزايا نظام الديمقراطية شبه المباشرة :

وتتلخص فيما يلى :

١ ــ أنه يحقق المثل الأعلى للديمقراطية أكثر من الشكل النيابى لأن الشعب هنا يشارك فى الحكم فعلياً .

٢ ــ يؤدى إلى إضعاف سيطرة الأحزاب على الحياة السياسية (عامة) فقد يقرر الحزب صاحب الأغلبية البرلمانية رأياً لا يقره الشعب ، وهنا يستطيع الشعب التدخل وتعديل أو إسقاط هذا الرأى ، عن طريق الاعتراض ثم الاستفتاء .

---

(١) د. محمد كامل ليلة ــ المرجع السابق ــ ص ٥١٤ .

٣ – يؤدى إلى الاستقرار السياسى : لأن الشعب ينتخب رجالا ذوى كفاءة وقدرة بصرف النظر عن مبادئهم السياسية ، وما ذلك إلا لأن الشعب يمارس الشئون السياسية التى تتيح له خبرة كافية فى معـــرفة الأصلح .

ومن ناحية أخرى يؤدى هذا النظام إلى الإقلال من حل المجلس النيابى ، لأن المجلس إنما يعبر عن الاتجاهات العامة للشعب (١) .

٤ – مصدر أمن وسلام فى البلاد : فالمجلس النيابى لا يصدر قانوناً لا توافق عليه أغلبية الناخبين ، وحتى لو حدث ذلك يستطيع الشعب تعديل هذا القانون وتحقيق رغبته بطريق سلمى ، مما يترتب عليه استقرار الأوضاع السياسية (٢) .

٥ – يؤدى إلى تحرير النواب من ضغط الناخبين ، لأن الأمر مرجعه فى النهاية – للشعب جميعاً – ولذلك يتوخى النائب ضميره والمصلحة العـــامة (٣) .

٦ – يخفف من سيطرة رأس المال على الحكم وعلى النواب (٤) .

٧ – يسمح للكثيرين من المواطنين من جميع الطوائف من العلماء والمثقفين والمهنيين من المحامين والمهندسين والمحاسبين والأطباء ممن لا يرغبون فى خوض معارك انتخابات المجالس النيابية ، بأن يسهموا برأيهم فى تكوين إرادة الشعب فى تصريف بعض شئون الحكم وخاصة عن طريق الاستفتاءات الشعبية (٥) .

نقد نظام الديمقراطية شبه المباشرة :

١ – عدم كفاءة أغلبية الشعب وافتقادها الخبرة والمقدرة الكافية لمشاركة البرلمانات فى الحكم .

(١ ، ٢) د. محمود حلمى – المرجع السابق – ص ٣١٨ .

(٣) د. محمد كامل ليلة – المرجع السابق – ص ٥٢٢ .

(٤) د. محمود حلمى – المرجع السابق – ص ٣١٨ .

(٥) د. طعيمة الجرف – نظرية الدولة والأسس العامة للتنظيم السياسى – الكتاب الثانى – (مكتبة القاهرة الحديثة ١٩٦٦) ص ١٩٨ .

ولذلك كان ضرر اشتراك الشعب في شئون الحكم أكبر من نفعه ، ولذلك قال (مونتسكيو) نصير النظام النيابي « خير للشعب أن يترك الأمر لمن هم أكثر منه خبرة ودراية » (١) .

ونوقش هذا النقد من نواحي ثلاثة :

الأولى : أنه إذا أريد تعميق التجربة الديمقراطية ، فلا يصح التخوف من عدم قدرة الشعب . بل يلزم منح الشعب سلطة التقدير مع التسليم بالنسب المقبولة للخطأ والصواب . وأن الممارسة الديمقراطية هي أحسن مدرسة واقعية لتعليم الديمقراطية ، ثم هي الفرصة العملية لتعويد الشعب العمل الديمقراطي ، مما يزيد من وعيه تدريجياً (٢) .

الثانية : أن الشعوب قد وعت كثيراً دورها الهام في الحياة السياسية ، كما أنها بسبب انتشار أجهزة الإعلام وسهولة المواصلات بين الشعوب ثم بسبب انتشار التعليم ، وانتشار مبدأ الاقتراع العام ، أنها بسبب كل ذلك قد أصبحت في الآونة الأخيرة قادرة على كل أعمال الحكم (٣) .

الثالثة : ومع كل ذلك فإنه إذا صح ألا يشترك الشعب مباشرة في المسائل الدقيقة (المعاهدات والميزانية) فلا محل لحرمانه من الاشتراك في المسائل الكبيرة العامة التي يدركها (٤) .

٢ ــ الاستفتاءات وتصويت الشعب على القوانين ، لا تسبقها مناقشات كافية ، كالتي تحصل في المجالس النيابية ، ولذلك لا يستطيع الشعب أن يقف على وجهات النظر السياسية والفنية التي تحيط بالموضوع ، وهذا يؤدي إلى أن تكون نتيجة الاستفتاء لا تمثل وجهات النظر الحقيقية للشعب .

---

(١) د. عثمان خليل ــ المرجع السابق ــ ص ١٩٦ .
(٢) د. طعيمة الجرف ــ المرجع السابق ــ ص ١٩٩ .
(٣) د. طعيمة الجرف ــ المرجع السابق ــ ص ١٩٩ .
(٤) د. عثمان خليل ــ المرجع السابق ــ ص ١٩٦ .

وهذا صحيح . ولكن يسهل علاجه عن طريق مساهمة أجهزة الإعلام والصحافة وتسخيرها لتؤدى دورها فى تنوير الشعب ، وخاصة وأن الحريات العامة مكفولة فى النظم الديمقراطية ، فعن طريق الاجتماعات والندوات الشعبية والمناقشات المختلفة يستطيع الشعب أن يلم بجميع وجهات النظر .

٣ ـ أن الجماعات الشعبية سريعة التأثر ، تخضع بسهولة لنفوذ رجال الدين والرأسماليين والمحافظين مما يؤثرون على آرائها .

ويرد على ذلك بأن الوقع غير ذلك ، إذا أصبحت الجماعات الشعبية ذات وعى كامل ومعرفة تامة بكافة الأمور . فلا يسهل التأثير عليها فى المبادئ العامة . بل العكس هو الصحيح ، إذ يسهل التأثير على النواب من قبل الحكومة والرأسماليين ، لأن من مصلحة النواب وهم غالباً يمثلون الطبقة العليا ، بقاء الحالة الراهنة (١)

فلا مكان لمثل هذه الخشية عند الشعوب المتعلمة .

٤ ـ أن اشتراك الشعب فى التشريع ينال من هيبة المجالس النيابية ويقلل من نفــوذها .

وهذا لا يرد عليه ، لأن هذا ما يجب أن يكون عليه الأمر لمصلحة الشعب صاحب السيادة فهو رجوع بالشىء إلى أصله .

٥ ـ أن الشعب قد يرهق الميزانية فى الإسراف فى اقتراح القوانين التى تكلف الدولة كثيراً .

وهذا قول غير صحيح ، لأن الشعب يقدر الأعباء التى تقع فى النهاية عليه ، ويوازنها بمقدار استفادته من القانون المعروض موازنة دقيقة (٢) .

وقد أثبتت التجربة سواء فى أمريكا أو سويسرا ، تقدير الشعب للأعباء المالية المترتبة على الخزانة ، ولذلك كثيراً ما رفض الشعب

---

(١) د. محمود حلمى ـ المرجع السابق ـ ص ٣١٩ .

(٢) د. محمود حلمى ـ المرجع السابق ـ ص ٣٢٠ .

لموافقة على القوانين المالية التى أقرها البرلمان أو اقترحها بعض الناخبين تحت تأثير العوامل الحزبية [1] .

٦ ـ تكرار دعوة الشعب للاستفتاءات ، تضيع وقته ويعطل أعماله ، وقد ينتهى الأمر بأن يمل الشعب هذا النظام ويسأمه .

ومن ناحية أخرى ، تتطلب عمليات الاستفتاء وغيرها نفقات كثيرة ترهق الميزانية .

ويرد على ذلك : بأنه يمكن قصر الاستفتاءات على المسائل الهامة التى تخص جميع الأفراد ، والتى لا تكون معقدة ، أى التى يستطيع الناخب ـ عادة ـ أن يجيب عليها إما (بنعم) أو (لا) . فى هذه الحدود يقبل الناس بأغلبية كبيرة على الاستفتاءات [2] .

ولهذا لا تكون هذه الاستفتاءات الحيوية مصدر سأم وملل ، بل تكون دافعاً منشطاً للاهتمام والاشتراك . وما يقال عن النفقات المالية ، لا يجوز أن يكون حائلا أمام مشاركة الشعب فى شؤون الحكم .

---

(١) د. عثمان خليل ـ المرجع السابق ـ ص ١٩٨ .

(٢) د. محمد كامل ليلة ـ المرجع السابق ـ ص ٥٢٣ .
د. عثمان خليل ـ المرجع السابق ـ ص ١٩٧ .

المبحث الثاني

مبدأ شرعية المعارضة

تقوم الديمقراطية على ساقين ، إحداهما . مبدأ حكم الأغلبية ، والثانية : مبدأ شرعية المعارضة . وقد تكلمنا من حكم الأغلبية ، ومن مقتضى هذا المبدأ التسليم للمعارضة بحقها فى النقد والترجيه والرقابة .

والمعارضة تلعب دوراً بارزاً فى أنظمة الحكم الديمقراطية ووجودها مبدأ أساسى فى هذه النظم ، وهو الذى يسمح بوصف تلك النظم بأنها حرة .

ويرجع السبب فى الاعتراف بحق المعارضة إلى أن فلسفة الديمقراطية تكمن فى المذهب الفردى الحر الذى ينتهى إلى القول بوجود حقوق طبيعية للأفراد (١) .

وأيضاً فإن حق المعارضة يشمل ما اصطلح عليه بالحقوق السياسية التى تتكون من حريات الفكر والرأى والاجتماع وتكوين الأحزاب وحريات الصحف .

وهذه الحقوق السياسية تتفرع من أصل عام هو أحد الأركان الأساسية فى الديمقراطية ، وهو الحقوق والحريات العامة ، التى يجب أن تكون مصونة ومكفولة فى النظام الديمقراطى . فالديمقراطية إذ تجعل السيادة للشعب متمثلة فى الأغلبية التى تحكم ، تقيد هذه السيادة بعدم المساس بالحقوق والحريات العامة للأفراد بحجة إرادة الأغلبية . فالمساس بحرية من الحريات يتضمن فى ذات الوقت إهداراً لباقى الحريات ، كما أن إهدار حرية البعض يؤدى إلى إهدار حرية الجميع على المدى الطويل ، ومعنى

---

(١) د. أنور أحمد رسلان : الديمقراطية بين الفكر الفردى والفكر الاشتراكى ص ١٨٣ .

ذلك أن ضمان حرية المعارضة هو الذى يكفل استخلاص إرادة للأغلبية استخلاصاً صحيحاً (١) .

ويتضح مركز الحريات عامة فى النظام الديمقراطى إذا عرفنا أن الحرية هى جوهر النظام الديمقراطى ، وهى بهذا الوصف تخضع السلطة الديمقراطية لهيمنتها ، وكما أن القواعد الدستورية تعد أسمى من القواعد التشريعية ، فكذلك تعد مبادئ الحرية أعلى مكاناً من وسائل الديمقراطية وأوضاعها وأشكالها ، فمركز الحرية فى النظام الدستورى كوضع « النظام العام » فى النظام القانونى كله . فإذا تعارضت المبادئ الديمقراطية مع الحرية ، وجب تغليب الحرية ، لأن الحرية هى غاية النظام الديمقراطى ، ومبادئ الديمقراطية كلها وسائل لغاية أساسية هى كفالة الحرية للفرد وللجماعة ، ولا يجوز أن تعطل الغاية الوسائل المستمرة لتحقيقها ، كما لا يجوز تغليب الشكل على الجوهر (٢) .

وكذلك تتضح أهمية المعارضة فى أننا إذا سلمنا للأغلبية بحق المنع والمنح ، فقد سلمنا بمبدأ احتكار الصواب احتكاراً مطلقاً ، وتجارب العالم كله فى السياسة والتاريخ تدلنا على أن خطأ اليوم قد يكون صواب الغد ، والعكس صحيح (٣) .

وهكذا فالمعارضة لا تستطيع أن تؤدى دورها الفعال إلا فى جو من الحـــريات :

إلا أن الفرد وحده لا يستطيع أن يمارس دوراً مؤثراً فى النقد والتوجيه والرقابة فى المجتمع فالفرد ضعيف بنفسه قوى بالجماعة التى ينتمى إليها ، وكذلك فإن الرأى العام إذا لم يكن منظماً فلا يستطيع أن يلعب هذا الدور الفعال ، ومن هنا كان ضرورة الأحزاب التى تمثل المعارضة المنظمة والمستمدة فى النظام الديمقراطى ، فهى التى تشكل الرأى العام الذى يعتبر رأياً خاماً وتصنع منه رأياً قوياً مؤثراً .

وفيما يلى نتكلم عن الحقوق والحريات ثم الأحزاب ودورها فى النظام الديمقراطى وتقييمها .

---

(١) د. ثروت بدوى – المرجع السابق – ص ٣٦٥ .

(٢) د. محمد عصفور – الحرية فى الفكرين الديمقراطى والاشتراكى (القاهرة ١٩٦١) ص ٤٠ .

(٣) د. لويس عوض – مقال فى المنابر – صحيفة الأهرام ٥-١١-١٩٧٥ .

المطلب الأول

الحقوق والحريات العامة في النظام الديمقراطي

تمهيـــد تاريخي :

ظهرت هذه الحقوق والحريات — فى البداية — لحماية الأفراد فى مواجهة سلطة الدولة .

فقديماً كان سلطان الدولة مطلقاً ، ولم يتمتع الأفراد بهذه الحقوق إلا على نطاق ضيق عند الإغريق .

ثم جاء الإسلام ليؤكد هذه الحقوق ويكفل ممارستها فى صدر الإسلام ، ولم يستمر ذلك طويلا إذ انتكست فيما بعد ، وظلت هكذا فى مد وجزر حتى مطالع القرن السادس عشر ، حيث بدأت نظريات الحقوق والحريات العامة تتأكد وتظهر مستمدة دعائمها من النظريات الدينية التى أوردت قيوداً على سلطان الدولة .

وكذلك نظريتى القانون الطبيعى والعقد الاجتماعى واستقرت هذه الحقوق والحريات وأصبحت جزءاً من الضمير العالمى ، وقررتها الدول الديمقراطية بأشكال مختلفة ، فتارة عن طريق إعلانات الحقوق المختلفة عقب الثورات الإنجليزية والأمريكية والفرنسية ، وتارة فيما يسمى (بضمانات الحقوق) فى شكل نصوص دستورية فى صلب القوانين الأساسية . وهو ما أخذت به أغلب الدساتير (١) .

إلا أنه فى مطالع القرن الحالى تطور مضمون هذه الحقوق تطوراً كبيراً ، وذلك بسبب التطورات السياسية والاجتماعية والاقتصادية ، فأصبح فى حاجة إلى تدخل الدولة ورعايتها حتى تكفل للأفراد التمتع بهذه الحريات .

---

(١) د. عثمان خليل — المرجع السابق — ص ١٣٥ .

فبعد أن كانت هذه الحريات فى البداية ، عندما كانت سنداً للأفراد فى مواجهة السلطة ، ذات طابع فردى مغالى فى الفردية ، يقدم مصالح الفرد على مصالح الجماعة ، أصبحت فى القرن الحالى ذات طابع اجتماعى يقدم مصلحة الجماعة مع الاحتفاظ للفرد بحقوقه ومن ناحية أخرى بعد أن كانت هذه الحريات ذات صفة سلبية بمعنى أن الدولة لا تلتزم بكفالة حق العمل أو التعليم للأفراد وكل ما تعمله الدولة أن لا تتدخل فى سبيل تمتع الفرد بهذه الحقوق ، ولكنها لا تضمن للأفراد تمتعهم بها ، أصبحت الدولة تتخذ موقفاً إيجابياً وتعمل على تمتع الفرد بهذه الحقوق ، وقد أدى هذا التدخل إلى ظهور (الحقوق والحريات الاجتماعية) .

وهذه الحقوق الحديثة قررتها الغالبية العظمى للدساتير المعاصرة ، ومن قبلها قررها ميثاق هيئة الأمم المتحدة والميثاق العالمى لحقوق الإنسان .

وفيما يلى نتكلم عن أنواع هذه الحريات والحقوق .

تقسيمات الحقوق والحريات العامة : (١)

يمكن تقسيم هذه الحريات إلى قسمين رئيسيين :

الحقوق والحريات التقليدية ثم الحقوق الاجتماعية .

القسم الأول :

الحقوق والحريات التقليدية ، ويندرج تحت هذا القسم :

أولا — الحريات الشخصية وتشمل :

حرية التنقل وحق الأمن وحرية المسكن وسرية المراسلات .

ثانياً — حريات الفكر وتشمل :

١ — حرية العقيدة والديانة وحرية ممارسة شعائر الدين وكل ذلك فى حدود النظام العام وحسن الآداب .

٢ — حرية التعليم : وتتضمن حق الفرد فى أن ينشر أفكاره وعلمه ،

(١) د. ثروت بدوى — المرجع السابق — ص ٤١٩ وما بعدها .

وحقه فى أن يتلقى هذا التعليم وحقه فى اختيار العلم الذى يريده والأساتذة الذين يلقنونه العلم .

٣ — حرية الصحافة : ويقصد بها حرية التعبير عن الرأى فى الجرائد والمجلات المختلفة .

وتتضمن أيضاً حرية كل فرد وكل جماعة فى إصدار صحيفة تعبر عن اتجاهاتها ما دامت لا تتضمن إخلالا بالنظام العام أو منافاة للآداب العامة ، ويجب أن لا تتجاوز حدود الرقابة هذا النطاق . وإلا انعدمت حرية الصحافة .

٤ — حرية المسرح والسينما والإذاعة : ويرد عليها نفس القيود والضمانات التى وردت فى حرية الصحافة .

٥ — حرية الرأى : وهى تشمل جميع الحريات السابقة ، إذ لكل إنسان الحق فى حرية الرأى والتعبير عنه بأى وسيلة من الوسائل السابقة .

ثالثاً — حريات التجمع :

وتندرج تحت هذه الحريات : حرية الاجتماعات ، وحرية تأليف الجمعيـــات .

وحرية الاجتماع تأخذ الصفة الوقتية غير المستمرة ، أما حرية تكوين الجمعيات فيقصد بها تشكيل جماعات منظمة لها وجود مستمر ولها غايات محددة وبرنامج معين .

رابعاً — الحريات الاقتصادية :

وتتضمن حرية التملك ، وحرية التجارة والصناعة .

وقد كانت هذه الحريات بمنأى عن تدخل الدولة بحجة أنها حقوق طبيعية للإنسان ، وأن تدخل الدولة ضار بها ، ولذلك يجب أن يكون فى أضيق الحدود .

لكن الأمر لم يستمر كذلك إذ أنه فى ظل التطورات الحديثة ، اضطرت الدول للتدخل لتنظيم هذه الحريات تحقيقاً لمبادئ العدالة الاجتماعية .

القسم الثاني :

الحقوق الاجتماعية :

وقد سميت هذه الحقوق بالحقوق الاجتماعية نظراً لارتباطها بتحقيق الديمقراطيةالاجتماعية ، وإلى كونها حقوقاً مقررة لطبقة إجتماعية معينة ، هي طبقة الأجراء والضعفاء اقتصادياً ، بهدف رفع الظلم الاجتماعي عنها ، وتأمينها ضد الفقر والمرض والعجز عن العمل والبطالة .

وهذه الحقوق تختلف ضيقاً واتساعاً من دولة إلى أخرى حسب الفلسفة السياسية والاجتماعية للدولة .

وأهم هذه الحقوق هو حق العمل وما يتفرع عنه من حقوق . فالحق الأساسي للعامل هو حقه في الأمن المادي عن طريق ضمان العمل المجزي والملائم .

وضماناً لذلك تقرر الكثير من الدساتير الحديثة حقين أساسيين للعمال .

حق تكوين النقابات التي تدافع عنهم ، وحق الإضراب .

المطلب الثاني

الأحزاب السياسية ودورها في النظام الديمقراطي

يعرف الحزب السياسى بأنه جماعة متحدة من الأفراد تسعى للفوز بالحكم بالوسائل الديمقراطية بهدف تنفيذ برنامج سياسى معين (١) .

ولا يمكن قيام معارضة منظمة فى النظام الديمقراطى إلا عن طريق السماح بقيام النظام الحزبى ، فالأحزاب هى التى تمثل المعارضة المنظمة ، ولذلك كان وجودها فى النظام الديمقراطى ، يعد إحدى الضروريات التى تقضى بها طبـــائع الأشياء : طبيعة النفس البشرية ، وطبيعة الأنظمة الديمقـــراطية (٢) .

فالأحزاب أساس الديمقراطية وربيبتها التى لا حياة لها إلا بها ، ولا حياة للأحزاب بدونها .

وسنتكلم فيما يلى عن دور الأحزاب السياسية فى النظام الديمقراطى ، ثم النقد الموجه للأحزاب ، وأخيراً : تقديرها .

أولا – دور الأحزاب السياسية فى النظام الديمقراطى :

توصف الديمقراطية بأنها دولة الأحزاب وذلك لأنها تقوم بالآتى (٣) :

---

(١) د. محمود حلمى – المرجع السابق – ٣٢١ .

(٢) د. عبد الحميد متولى – الحريات العامة (المعارف بالاسكندرية ١٩٧٥) ص ٩٤ .

(٣) د. الشافعى أبوراس : التنظيمات السياسية الشعبية – عالم الكتب ١٩٧٤ – ص ٥٣ وما بعدها ، بتصرف .

١ - تكوين رأى عام مستنير :

دلت التجارب على أن الأفراد متفرقين لا يستطيعون أن يكونوا إرادة عامة أو رأياً عاماً ، فتقوم الأحزاب بتركيز الأفكار وصياغة المبادئ العامة منها وتقوم بنشرها على هيئة برامج معلنة تتضمن حلولا عملية لمختلف المشاكل العامة .

بالإضافة إلى ذلك تقوم بوضع صحفها تحت تصرف أنصارها ، وتمول العمليات الانتخابية ، فيصبح سهلا على الناخب أن يختار الفكرة التى تروقه عن ثقة واختيار حقيق .

وبوجود الأحزاب وبلورة الرأى العام يزداد إقبال الناس على الاشتراك فى الحياة السياسية ، وتكون عملية الانتخاب بذلك مجدية ، فالناخب لا يدلى برأيه إذا تأكد سلفاً أن رأيه سوف يذهب سدى ، أما إذا علم أنه بالإدلاء بصوته ينضم إلى أصوات مشاركيه فى الرأى وأن ذلك يدعم رأيهم جميعاً ويسير به نحو الوجود والتنفيذ ، فلا شك أنه حينئذ سيدلى بصوته ، بل ويجاهد فى سبيل تقوية تيار الرأى العام الذى يؤيده ويناصره .

٢ - الاستفادة من جهود أهل الخبرة والفنيين :

فهى تقوم بتنظيم وترتيب الأفكار والمبادئ الاجتماعية والسياسية المختلفة وتنشرها على الناس ثم إنها تدفع الفنيين وتوجههم لتحقيق هذه المبادئ وتتولى - سواء كانت فى مراكز الحكم أو فى مراكز المعارضة - متابعة هذا التنفيذ أملا فى أن يظل الرأى العام إلى جانبها إن كانت فى الحكم ، أو أن يميل إلى صالحها إن كانت فى المعارضة .

٣ - تنشيط الحياة السياسية والصلة المستمرة بين الحكام والمحكومين :

والأحزاب من أهم العوامل التى تنشط الحياة السياسية والبرلمانية ، وذلك عن طريق الصحافة واجتماعات الأحزاب ولجانها وفروعها المختلفة والتى تفسر لجمهور الشعب تصرفات الحكومة ، فتارة تؤيدها وتبررها وتارة تنتقدها وتحاربها ، ولذلك تعتبر الأحزاب حكومات متبادلة ،

ذلك أن الحزب أو الأحزاب الموجودة خارج الحكم تقف دائما على استعداد لتولى زمام السلطة إذا ما أصبح ميزان الانتخابات لصالحها ، ومن هنا كانت سر حيوية ونشاط الحياة السياسية فى ظل الحياة الحزبية .

٤ — الحيلولة دون استبداد الحكومة :

إن الحزب صاحب الأغلبية والذى يتولى زمام الحكم يكون دائماً على حذر ، فالمعارضة له بالمرصاد ، تندد بأعماله إن كانت ضد القانون والدستور وذلك بقصد إخراجه أمام الرأى العام .

فإذا غاب عن النظام وجود الأحزاب غابت المعارضة بالتالى ، ولم يجد المتذمرون من الحكم تنظيماً يجمعهم ، ومن هنا لا يكون أمامهم إلا أحد طريقين :

إما الخضوع والتسليم بالأمر الواقع على ما فيه وبكل ما به ، وإما الانفجار فى ثورة .

ومن ثم فإن وجود الأحزاب يحول بين الحكومة والاستبداد .

٥ — الأحزاب تخلق النواب والسياسيين القادرين :

للحياة السياسية رجالها الفنيون ، وهؤلاء هم السياسيون . وأهم ما يميز الرجل السياسى هو الثقافة العامة ، وحسن تقدير الأمور ، وصدق الفراسة ، ومعرفة بالرجال وقوة الشخصية ، وأن يكون ذا خبرة بمطالب الشعب .

واننا لنجد الأحزاب مدارس تخرج هذا النوع من الرجال بما توفره لهم من وسائل مختلفة تتمثل فى العمل الحزبى والخطابة واللجان الانتخابية .

٦ — تحديد مسؤولية السياسة العامة :

المعروف أن العمل التشريعى لا يتم تحضيره تحت قبة البرلمان ، وإنما فى الاجتماعات التى تعقدها الأحزاب والتى يلتزم فيها الأعضاء باتخاذ موقف معين إزاء المشروع المعروض ، ومن هنا فإن المناقشات التى تجرى فى البرلمان لا تجدى كثيراً فى الواقع ، إذ أن النائب ملتزم سلفاً برأى معين .

ومعنى ذلك أن نتيجة التصويت على مشروع ما ، تظهر من المسؤول عن خروج المشروع والموافقة عليه ، ومن المسؤول عن رفضه ، وبذلك تتحدد المسؤولية عن السياسة العامة فى الدولة ، ولا يستطيع أى حزب أن يلقى بمسؤولية الخطأ على غيره من الأحزاب .

ويتصل بهذه الميزة ، ميزة أخرى هى : أن وجود الأحزاب يكفل تحقيق المشروعات العامة ، ذلك أن للأحزاب برامج معلنة وملزمة للأحزاب ولا يهم من من الأشخاص يتولى الوزارة ، فأياً كان الشخص فهو ملتزم بتنفيذ برنامج الحزب الذى ينتمى إليه وخطته ، ومن هنا تجد المشروعات الطويلة التى لا يمتد عمر الوزارة لإتمامها فرصة الإتمام والتنفيذ ما دامت فى خطة الحزب وبرنامجه المعلن .

٧ – إبعاد البرلمانات عن التأثر بالانفجارات العاطفية الشعبية المؤقتة :

إن عدم وجود أحزاب منظمة فى الديمقراطيات القديمة ، كان من شأنه أن يمكن خطيباً قديراً من أن يحرز نفوذاً وتأثيراً على جمعية الشعب ، يفوق كثيراً ما يستطيع أن يفعله الخطيب فى الجمعيات النيابية فى العصر الحديث ، حيث توجد أحزاب منظمة .

والسبب فى ذلك أن النائب فى النظام الحزبى ملتزم سلفاً برأى حزبه وعند التصويت يلتزم بذلك مهما كان رأيه الشخصى ومقدار تأثره بالخطيب .

وهذا معناه أن النائب اليوم وبفضل التنظيم الحزبى الدقيق محصن ضد المؤثرات العاطفية والانفجارات الشعبية الوقتية ، وبذلك تخطط سياسة الأمة وتوضع فى جو فكرى هادئ وبناء على مناقشات موضوعية .

٨ – نزعة الأحزاب إلى التخلص من سيطرة الأفراد :

قلما استطاع فرد أن يسيطر على حزب وأن يستمر هكذا مسيطراً عليه ، ذلك أن الحزب جماعة ، والجماعة لا تقبل استبداد الفرد ، وتتمرد دائماً ضد الفردية ، وتاريخ الأحزاب حافل بذلك ، وتخلص الحزب من سيطرة الفرد معنـــاه ضمان للأمة ضد الوقوع تحت سيطرة ديكتاتور مســتبد .

ثانياً – الانتقادات الموجهة للأحزاب :

وتتلخص فى الآتى :

١ – الأحزاب تسيطر عليها أقلية من الأفراد هم زعماء الحزب ، وكلما اتسع نطاق دائرة الحزب كلما قوى سلطان تلك الأقلية ، بل نجد أحزاباً تخضع لزعامة زعيم واحد .

المنـــاقشة :

وهذا صحيح ويرجع ذلك إلى اهتمام أغلبية أعضاء الحزب بالشئون العامة ، وشعورهم بالحاجة إلى من يقودهم ، يقابلها من الناحية الأخرى شعور قوى بحب السيطرة لدى أولئك القادة ، ونزعة حب السيطرة من النزعات الكامنة فى أعماق نفوس البشر ، ولذلك قيل إن ظاهرة سيطرة أقلية من القادة هى بمثابة (قانون من القوانين الاجتماعية) (١) .

٢ – الأحزاب تعمل على تزييف الرأى العام ، وكثيراً ما تلجأ إلى الكذب والرشوة والدعاية الكاذبة لخداع المواطنين ومن طبيعة الجماهير أنها سريعة التأثر ولا يلعب العقل دوراً كبيراً فى التأثير عليهم (٢) .

المنـــاقشة :

ويناقش هذا بأنه نقد مبالغ فيه إذا لاحظنا الآتى (٣) :

أولا : أن ثمة بعض حالات لا يمكن فيها إنكار صحة تمثيل الأحزاب للرأى العام ، وهى تلك الحالات التى تجرى فيها الانتخابات ويدور موضوعها حول مسألة كانت تشغل الرأى العام إلى حد أن كانت موضوع بحث واف وموضع اهتمام وتفكير كاف من جانب الرأى العام ، بحيث يغدو واضحاً أن أغلبية الناخبين حين اتجهوا إلى هذا الحزب أو ذاك فإنما

---

(١) د. عبد الحميد متولى – أزمة الأنظمة الديمقراطية – (المعارف بالاسكندرية ١٩٦٤) ص ١١٦ .

(٢) د. محمود حلمى – المرجع السابق – ص ٣٣٤ .

(٣) د. عبد الحميد متولى – المرجع السابق – ص ١١٨ .

كان بسبب برنامج الحزب لحل تلك المسألة التى تلبوأ المكان الأول من اهتمام الرأى العام وقت الانتخاب .

ثانياً : يجب أن لا يفوتنا أن ليس ثمة رأى عام بالمعنى العلمى الصحيح فى جميع المسائل ، بل ولا فى أغلبها . فالواقع أنه لا يوجد رأى عام إلا بصدد عدد قليل من المسائل ، وذلك نظراً لتقدم العلوم والفنون والأحوال العامة فى العصر الحديث تقدماً أدى إلى تعقيد الأمور الكفيلة بتكوين رأى عام مستنير بصدد المسائل العامة ، ونظراً لكثرة التشريعات حيث أن نطاق أعمال الحكومات قد أخذ فى العصر الحديث يميل إلى الامتداد بحيث يشمل أعمالا كثيرة ودقيقة ، حتى أن الجمهور — بل وأعضاء البرلمان أنفسهم — أصبحوا لا يجدون لديهم وقتاً كافياً لدراستها وتكوين رأى عام حقيقى بصددها .

والخلاصة أن اتهام الأحزاب بأنها لا تمثل الرأى العام يفقد كثيراً من قوته حين يتبين أنه لا يوجد فى الواقع رأى عام حقيقى إلا بصدد عدد قليل من المسائل .

٣ — اختلاف الأحزاب وتنافسها وتطاحنها يؤدى إلى تفتيت وحدة الأمة وإلى ضعفها وتعريضها للخطر .

المنــاقشة :

ويرد على هذا بأن الأحزاب مهما اختلفت وتنافست فى سبيل الوصول للحكم ، إلا أنها فى وقت الخطر تتحد جميعاً وتجارب الدول الديمقراطية تؤكد ذلك .

فالخلافات القائمة فى سبل إصلاح الوضع الداخلى خلافات مشروعة ونافعة ولا يجوز أن تكون مبرراً لمنع الأحزاب .

٤ — عدم الاستقرار الوزارى : إذا تعددت الأحزاب فإنه يصعب على واحد منها أن يحصل على الأغلبية المطلقة للمقاعد البرلمانية الأمر الذى يترتب عليه تشكيل وزارة ائتلافية لضمان الأغلبية البرلمانية ، ويؤدى ذلك إلى عدم الاستقرار الوزارى وعدم إتاحة الفرصة أمام الوزارة لتنفيذ

براجها وما يلازم ذلك من ضعف الشعور بالمسؤولية عند الوزارة وانتقال ذلك إلى الموظفين ، وسعى أصحاب المطامع إلى الوصول إلى كراسى الوزارة واختلال أعمال الإدارة وشلل المشروعات النافعة وأخيراً ضعف السلطة التنفيذية والتجائها إلى أنصاف الحلول ومحاولة إرضاء الجميع وعجزها (١) .

المنـــاقشة :

ويناقش هذا بأنه يجب أن نحذر المبالغة فى هذا النقد ولا يفوتنا أن نلاحظ الآتى (٢) :

(أ) أن عدم الاستقرار الوزارى يقابله من الناحية الأخرى ويخفف من أثره (الاستقرار الإدارى) فمن الأمور المقررة فى بلاد كانجلترا وفرنسا بقاء الموظفين فى وظائفهم دون أن يتأثروا بتغيير الوزراء ويخفف من أثره أيضاً ، ما يشاهد من عودة كثير من الوزراء أنفسهم إلى مقاعدهم الوزارية رغم تغيير الوزارة ، ثم أن الاستقرار الوزارى لا يعد ميزة إلا إذا كان الوزير كفئاً صالحاً .

(ب) إن ظاهرة عدم الاستقرار الوزارى غير مقصورة على الأنظمة الديمقراطية ، فقد عرفت فى المانيا الملكية وفى إيطالية فى عهد موسولينى وأثبتت التجارب أن الأنظمة الديكتاتورية لا تحول دون التقلبات الوزارية .

(حـ) ليست ظاهرة تعدد الأحزاب فى النظام الديمقراطى هى العامل الوحيد الذى يؤدى إلى عدم الاستقرار ، فهناك من العوامل الأخرى مثل : عدم الانسجام داخل حزب الأغلبية ، وعدم اتفاق برنامج الوزارة وظروف الحياة العملية . أى حين يراد تنفيذ ذلك البرنامج . ومنها أيضاً عدم استعمال رئيس الدولة حق حل المجلس النيابى .

---

(١) د. الشافعى أبوراس – المرجع السابق – ص ٩٦ .

(٢) د. عبد الحميد متولى – المرجع السابق – ص ١٢٣ .

(د) إن ظاهرة عدم الاستقرار الوزارى لا تخلو من بعض المزايا : فهى تمهد السبيل أمام ظهور عناصر جديدة ، ويمكن اعتبارها بوجه من الوجوه ضمانة للمحكومين ضد ما يصدر من الحاكمين من سوء استعمال السلطة .

ثم إن الاستقرار الوزارى لا يعد ميزة إلا إذا كان لا يبلغ حد التطرف أو المبالغة ، فالوزير هو الرقيب على المصالح الحكومية (البيروقراطية) لذلك يجب ألا يكون لطابع عقليته طابعها ولا لروحه روحها ، ولكنه إذا استقر طويلا فى الوزارة فسوف ينتهى به الأمر إلى أن يصبح له طابعها وروحها .

على أنه يجب – رغم ما تقدم من اعتبارات – أن نعمل على أن نكفل للوزارات قسطاً من الاستقرار .

٥ – تفضيل الصالح الحزبى على الصالح العام : ويعلل هذا بأن الأحزاب تخوض المعارك الانتخابية صراعاً للوصول إلى السلطة ، وطبيعة الصراع طمس الرؤيا الصحيحة للأمور ، ومن هنا وفى سبيل انتصار الحزب ينسى الرجال المبادئ والمثل العليا ، يضاف إلى ذلك أنه بمجرد الوصول إلى السلطة فإن الحزب المنتصر يبدأ فى توزيع الغنائم ومكافأة أعضائه ومؤيديه على ما بذلوه من جهد ، ومن هنا يكون الصالح الحزبى هو المسيطر (١) .

المنـــاقشة :

ويناقش هذا بأنه نقد موجه للأسلوب المنحرف الذى يتبعه أحد الأحزاب وليس بلازم أن يتصف به كل حزب ، فهناك أحزاب تفضل الصالح العام على صالحها أو توفق بين الأمرين .

٦ – تقييد حرية الناخب والنائب : يميل الحزب إلى خنق حرية النائب (من رجال الحزب) فى إبداء رأيه فى البرلمان ، أو بعبارة أخرى

---

(١) د. الشافعى أبو راس – المرجع السابق – ص ٧٢ .

أن الحزب يرغم النائب على التصويت فى البرلمان بغير الرأى الذى يقتنع به ، وإذا خالف تعليمات الحزب فقد يفقد عضويته فى الحزب .

وكذلك فإن الحزب يقيد من حرية الناخب إذ أن الناخب لا يصوت لمرشح وإنما يصوت لحزب لأنه لا يدرس البرامج ولا يزن شخصية المرشح ولا يفاضل بين مرشح وآخر على أساس موضوعى محايد وإنما يعطى صوته لحزب معين (١) .

المناقشة :

وهذا إذا كان صحيحاً بالنسبة للنائب البرلمانى إلا أنه يحدث فى بعض الحالات أن يصوت النائب بناء على اقتناعه الشخصى دون أن يلتزم بتوجيهات الحزب .

وبالنسبة للناخب فهذا مرتبط بدرجة التطور السياسى والوعى السائد فى الأمة ، فعلى درجة الوعى والثقافة السائدة تتحدد حرية الناخب .

٧ ــ نزعة الأحزاب الاستبدادية : تنزع الأحزاب نزعة استبدادية ، تتجلى فى مظهرين :

أولهما : أنه حين يتولى حزب الأغلبية الحكم يعمل على تحطيم خصومه من أحزاب المعارضة .

ومن ناحية أخرى : فإن الحزب يتمتع بالأغلبية فى البرلمان والبرلمان هو المعبر عن الإرادة العامة للأمة ، فإذا كانت الأغلبية التى تحكم تنزع نزعة استبدادية فإن ذلك يؤدى إلى ما يسمى بالدكتاتورية البرلمانية ، وهى أخطر أنواع الدكتاتوريات . لأنها تمارس الحكم الدكتاتورى تحت ستار الديمقراطية (٢) ، والمعارض لها يعتبر معارضاً للشعب وقد يتهم بالخيانة والعداوة للشعب .

---

(١) د. الشافعى أبو راس – المرجع السابق – ص ٧٦ .
د. عبد الحميد متولى – المرجع السابق – ص ٥٢ .
(٢) د. الشافعى أبوراس – المرجع السابق – ص ٧٤ .

المناقشة

ويناقش هذا النقد بأن النظم الديمقراطية وضعت ضمانات كثيرة ضد استبداد الأغلبية باسم الديمقراطية ، وهذه الضمانات نصت عليها الدساتير المختلفـــة .

ثالثاً – تقدير الأحزاب السياسية :

وأخيراً ومهما كانت الانتقادات الموجهة إلى الأحزاب فإننا مع رأى الدكتور إبراهيم درويش فى قوله (١) بأن مجموع هذه الانتقادات إنما تدور حول الأساليب والوسائل التى تنتهجها الأحزاب لتحقيق أهدافها وليس إلى الأحزاب فى ذاتها كمؤسسات سياسية داخل النظام السياسى . ولا شك أننا نسلم بأن من الأحزاب ما قد تسىء ثقة الجماهير بها ، كما أنها قد تستعمل أساليب غير خلقية فى تحقيق غايتها ، بيد أن ذلك أمر متصل بالتركيب النفسى والخلق للإنسان ، وهو بعد متواجد ليس فقط فى قادة الأحزاب السياسية ، بل فى كل من تضعف نفسه من بنى الإنسان .

والأمر من قبل ومن بعد متوقف على الرادع الخلقى لدى الإنسان وعلى القيم الروحية التى يتمسك بها ، وكذلك على مكنات النظام السياسى فى ردع الخوارج عليه وأخيراً فى نمو الوعى السياسى لدى الجماهير .

وفى النهاية فإن مزايا الأحزاب ترجح عيوبها وحتى هذه العيوب أمكن علاجها بوسائل مختلفة منها الأخذ بنظام الاستفتاء الشعبى ، وتنظيم طريقة الانتخاب ، وتقييد سلطة إسقاط الوزارة وإخضاع الأحزاب لرقابة محايدة ولا نذكر هذه الوسائل هنا لخروجها عن موضوع البحث (٢) .

---

(١) فى كتابه علم السياسة (النهضة العربية ١٩٧٥) ص ٣٩٢ .

(٢) راجع فى تفصيل ذلك .

د. عبد الحميد متولى – أزمة الأنظمة الديمقراطية ص ١٦٥ وما بعدها .

د. الشافعى أبوراس – المرجع السابق – ص ٧٨ وما بعدها .

الفصل الثانى

الانتخاب

سندرس الانتخاب من جانبين :

الأول : من حيث شروطه وضوابطه (مبدأ الاقتراع العـــام) .

الثانى : من حيث طرقه .

ولذلك قسمنا هذا الفصل إلى مبحثين :

المبحث الأول : مبدأ الاقتراع العـــام .

المبحث الثانى : طرق الانتخاب .



الانتخاب

تمهيــــد :

أهمية الانتخاب :

إذا كان الحكم الديمقراطى هو الحكم الذى يستند إلى الإرادة العامة للشعب ، فإن أهم طرق التعبير عن هذه الإرادة ، هو الانتخاب ، لذلك قيل فى تعريف الديمقراطية ، أنه ذلك النظام الذى يقوم فيه الشعب باختيار حكامه عن طريق الانتخاب .

ومن هنا كان الارتباط الوثيق بين المبدأ الديمقراطى والانتخاب ، حتى قيل أنه لا قيام للديمقراطية ما لم يكن الانتخاب فيها هو الوسيلة لاختيار السلطات .

وتتضح أهمية الانتخاب — أيضاً — فى أنها الوسيلة الفعالة لحماية الحريات والحقوق ضد استبداد السلطة ، وذلك عن طريق تقييدها ومراقبتها وعزلها عند الانحراف وفقدان الثقة .

طبيعــة الانتخاب :

هل الانتخاب حق أو وظيفة أو هو اختصاص دستورى يجمع بين الحق والوظيفة ؟ .

اختلفت الآراء فى هذا الشأن إلى ثلاثة :

١ — الانتخاب حــق شخصى :

يرى أصحاب هذه النظرية أن الانتخاب حق شخصى وطبيعى لكل فرد فى المجتمع بوصفه مواطناً ، ولمجرد تمتعه بهذه الصفة .

وتستند هذه النظرية إلى مبدأ المساواة بين الأفراد فى الحقوق المدنية والسياسية ، وإلى نظرية روسو فى السيادة وأنها مجموع الإرادات الفردية التى تكون الإرادة العامة ، وهذه لا يمكن استخلاصها إلا باشتراك جميع المواطنين فى التعبير عنها [1] .

وقد دافع « روسو » فى كتاب (العقد الاجتماعى) عن هذه النظرية بقوله : « إن حق الانتخاب ... حق لا يمكن سحبه من المواطنين » [2] .

ويترتب على اعتبار الانتخاب حقاً شخصياً أن لا يجوز للمشرع أن يحرم منه أحداً من المواطنين إلا بسبب عدم الأهلية أو عدم الصلاحية .

وكذلك فإذا كان الانتخاب حقاً شخصياً فلصاحبه حرية استعماله ، فلا يمكن إلزامه باستعمال هذا الحق ، كما يجوز له التنازل عنه للغير .

وينتقد هذا الرأى بأن القول بأن الانتخاب حق شخصى مثل حق الملكية — مثلا — يؤدى إلى اختلاف مضمونه من فرد إلى آخر تبعاً لإرادتهم . وهذا لا يمكن التسليم به فى شأن حق الانتخاب ، كما أنه يتنافى مع الواقع إذ أن قانون الانتخاب ينظم الحقوق بطريقة تجعل هذه الحقوق واحدة بالنسبة للجميع ، ثم إن حق الانتخاب لا يمكن أن يكون محل اتفاق أو تعاقد وبالتالى لا يصح التصرف فيه أو النزول عنه مع أن مقتضى التسليم بأنه حق شخصى جواز كل ذلك .

وكذلك فإن الأخذ بفكرة « الانتخاب حق شخصى » يؤدى إلى عدم إمكان تعديله أو المساس به إعمالا لقاعدتى احترام الحقوق المكتسبة وعدم رجعية القوانين ، وهذا غير مقبول ، فالمشرع له الحق فى التعديل والتغيير فى المضمون وفى شروط الاستعمال حسب مقتضيات الصالح العام [3] .

---

(١) د. ثروت بدوى — النظم السياسية ص ٢٣٢ .

(٢) د. محمود عيد : نظام الانتخاب فى التشريع المصرى والمقارن (١٩٤١) ص ١٥٢

(٣) د. ثروت بدوى — المرجع السابق — ص ٢٣٦ .

٢ ــ الانتخاب وظيفة اجتماعية :

يرى أصحاب هذه النظرية أن الانتخاب وظيفة اجتماعية مقررة من أجل الصالح العـــام .

وتتفق هذه النظرية مع مبدأ (سيادة الأمة) الذى يقول أن السيادة ليست مقسمة بين مجموع المواطنين ، ولكنها كل لا يتجزأ ، صاحبتها الأمة التى هى كائن قانونى متميز عن الأفراد المكونين له (١) .

ويترتب على هذه النظرية أنه يجوز للشارع أن يقيد الانتخاب فيحصره فى طائفة معينة بشروط معينة ، كما أن له أن يجبر الناخبين على ممارسة هذه الوظيفة ومن ثم يكون التصويت إجبارياً .

وينتقد هذه النظرية بأنه لو صح أن الانتخاب مجرد وظيفة اجتماعية لما صح الاعتراض على المشرع عند تضييقه دائرة الناخبين أو اشتراطه نصاباً مالياً فى الناخب (٢) .

٣ ــ الانتخاب اختصاص دستورى يجمع بين الحق والوظيفة :

وأمام هذه المؤاخذ الواردة على النظريتين السابقتين ذهب جانب من الفقه إلى أن الانتخاب وغيره من الحقوق الدستورية مجرد اختصاصات دستورية تجمع بين فكرة الحق وفكرة الوظيفة .

فالانتخاب ليس حقاً فردياً خالصاً كحق الملكية مثلا ــ وذلك للاعتبارات السابقة ــ وهو كذلك ليس مجرد وظيفة اجتماعية خالصة كالوظائف الأخرى وإلا لما صح الاعتراض على المشرع عند تضييقه دائرة الناخبين .

فهو حق من نوع خاص ينظمه القانون ويقيده بشروط معينة ، ولكن يجب أن لا يتجاوز نطاق هذا التنظيم إلى المدى الذى يفقد الحق معناه وقيمته ، ويصبح السواد الأعظم محروماً منه .

ولا يرتضى البعض هذا الرأى ، ويرون أن الانتخاب لا يمكن أن يجمع بين فكرتى الحق والوظيفة ، سواء قلنا فى وقت واحد أو على التوالى .

---

(١) د. ثروت بدوى ــ النظم السياسية ــ ص ٢٣٤ .

(٢) د. عثمان خليل ــ المبادئ الدستورية العامة ــ ص ٢٣١ .

فالانتخاب عندهم سلطة قانونية مقررة للناخب لا لمصلحته الشخصية ولكن لمصلحة المجموع ، ويرون ــ أيضاً ــ أن الانتخاب لا يمكن أن يكون حقاً شخصياً ، لأنه لا يمكن أن يكون محلاً للتعاقد ، وكذلك من حق المشرع أن يعدل فى حق الانتخاب فى كل وقت . وفى معرض الرد على من يقول أن الانتخاب ينطوى على الحق الشخصى بدليل حماية القانون لهذا الحق عن طريق الدعوى القضائية يرد هؤلاء بأن الدعوى القضائية ليس مرتبطاً حتماً بوجود الحق الشخصى ، فإن الشارع يقررها أيضاً لحماية المراكز الموضوعية أو العامة (١) .

المنــاقشة :

ومهما يكن الأمر فإننا لا نستطيع التسليم بأن الانتخاب مجرد سلطة قانونية ، أو وظيفة اجتماعية خالصة . كما يذهب إليه أصحاب المذهب الثانى .

ولا زلنا نرى أن الانتخاب ينطوى على فكرة الحق الشخصى اللصيق بالمواطن ، وهؤلاء المعارضون لم يستطيعوا نفى هذه الصفة ولذلك ، فالحق هو ما ذهب إليه أصحاب الرأى الثالث فى أن الانتخاب يجمع بين فكرتى الحق والوظيفة (أو السلطة القانونية) .

هل الخلاف فى مسألة التكييف القانونى للانتخاب خلاف نظرى ؟ :

يذهب البعض إلى أن الخلاف فى مسألة تكييف الطبيعة القانونية ، للانتخاب تكون مشكلة سياسية وليست قانونية ، كما أنه خلاف نظرى ليس له تأثير عملى ، أما أنها مشكلة سياسية فلأنه يتوقف حلها على ماهية وطبيعة القوى السياسية الموجودة فى الدولة وحسب ما إذا كان الاتجاه الغالب فى جانب الشعب أو فى جانب طبقات معينة منه وليس بحسب مدى اقتناع أصحاب الشأن بنظرية قانونية دون أخرى .

وأما أنه خلاف نظرى فلأنه لا يفيد كثيراً فى معرفة الحل الواجب لمشكلة تحديد هيئة الناخبين ، وذلك لأن الأخذ بنظرية الانتخاب حق

---

(١) د. ثروت بدوى – المرجع السابق – ص ٢٣٨ حيث يعارض فكرة أن الانتخاب يجمع بين الحق والوظيفة .

شخصى غير حائل دون تقييد حق الانتخاب وتضيق دائرة أصحابه ، كما أنه على العكس ليس من اللازم أن تؤدى نظرية (الانتخاب وظيفة) إلى تقييد حق الاقتراع ، فليس ثمة ما يمنع المشرع من أن يوسع فى هيئة الناخبين باسم المصلحة العامة ، فسواء أخذنا بهذه النظرية أو بتلك فالنتيجة العملية واحدة من حيث تحديد هيئة الناخبين [1] .

ولست من أنصار هذا الرأى ، فإن الأصل فى النظريات أن تؤصل بغض النظر عن الاعتبارات العملية فإن فى تأصيل المبدأ ذاته ووجوده خير دافع لتحرى الصواب والاقتراب منه والأخذ به ما أمكن .

ثم أن هذه الخلافية لها آثار عملية تظهر فى عمل المشرع ، فإنه إذا أخذ بنظرية (الانتخاب وظيفة) مثلا ، فلابد له أن يراعى هذه الخلافية ووجود النظرية الأخرى ، وهذا يكون مصدر حيطة ودافع لأن يوسع من هيئة الناخبين ما أمكنه ذلك .

بعد هذه المقدمة نقدم البحث فى هذا الفصل مبحثين :

الأول : فى مبدأ الاقتراع العام .

الثانى : فى طرق الانتخاب .

---

(١) يذهب إلى هذا الرأى ، الدكتور ثروت بدوى – المرجع السابق . ص ٢٣٥ . وأيضاً : الدكتور فؤاد العطار : النظم السياسية والقانون الدستورى « دار النهضة العربية ١٩٧٤ » ص ٣٩٣ .

المبحث الأول

مبدأ الاقتراع العام

ذكرنا أن الارتباط وثيق بين الديمقراطية ونظام الانتخاب ، إلا أن الانتخاب قد يكون عاماً وقد يكون مقيداً .

والانتخاب العام هو الذى يحقق الديمقراطية ، والنظام السياسى لا يكون ديمقراطياً إلا حيث يأخذ بالانتخاب العام وسيلة لاختيار السلطات العامة .

وهذا الإنتخاب العام هو ما يعرف بمبدأ الاقتراع العام ، حيث يتقرر فيه إعطاء كل مواطن بلغ سن الرشد السياسى صوت انتخابى واحد بدون شروط تتعلق بالأصل أو الثروة أو الكفاءة والتعليم .

ويصبح الانتخاب مقيداً إذا تضمن أحد هذه الشروط ، وهذا محل اتفاق من قبل معظم الباحثين المعاصرين .

وهناك (شرط الجنس) الذى لا يزال موضع خلاف ، إلا أن الاتجاه الفقهى والعملى يترجح لصالح المرأة التى أثبتت جدارتها وحقها فى الانتخاب . وهو الاتجاه الذى يتفق مع المبدأ الديمقراطى إذ كيف يكون الانتخاب عاماً والمرأة نصف المجتمع محرومة من ممارسته ؟ .

ولهذا أصبح من الممكن أن نضيف إلى ما سبق :

أن الانتخاب إنما يكون عاماً إذا لم يتضمن شروطاً تتعلق بالأصل أو الثروة أو الكفاءة أو الجنس .

على أنه ليس معنى كون الانتخاب عاماً أن يكون حقاً مقرراً لجميع أفراد الأمة ، فهناك شروط معينة يتطلب فى الفرد حتى يكون له حق الانتخاب ، وهذه الشروط لا تتنافى مع مبدأ الاقتراع العام .

وفيما يلى تفصيل ما سبق :

المطلب الأول

الشروط التي تتنافى مع مبدأ الاقتراع العام

أولا : شرط النصاب المالى :

كانت غالبية الدساتير تشترط ، وحتى عهد قريب ، فى الناخب أن يكون مالكاً لدخل معين أو عقار أو يكون ممن يدفعون ضريبة معينة .

وقد حاول أنصار هذا الشرط تبرير ذلك بالآتى :

١ ــ أن المواطن المعدم لا يهتم عادة بالشئون العامة كما أنه يسهل التأثير عليه ، وشراء صوته ، فضلاً عن أنه يميل ــ عادة ــ إلى النظريات الاجتماعية المتطرفة .

٢ ــ أن الأغنياء هم الذين يتحملون تكاليف النفقات العامة ، ويدفعون الضرائب ، فهم أصحاب المصالح الحقيقية ، فمن العدالة أن يكون الحكم بيدهم مصداقاً لقاعدة (حيث توجد المسؤولية تكون السلطة) .

٣ ــ أن الثروة تمكن صاحبها من الحصول على التعليم اللازم لفهم الأمور العامة والمشاركة فى الحياة السياسية ، فالثروة ــ إذن ــ قرينة على الكفاءة والمعرفة والقدرة . .

٤ ــ هذا الشرط يطهر الناخبين من السوقة والغوغاء ومن الفئات التى لا يعنيها شيء فى الدولة .

ولكن هذه الحجج لم تقو على الصمود أمام تيار الديمقراطية الجارف ، وقوة مطالبة الأفراد بالحقوق الانتخابية ، فأخذت الدول توسع فى هيئة الناخبين تدريجياً ، حتى أصبح الانتخاب (عاما) فى معظم الدول . وقد ثبت أن هذا الشرط أدى إلى إفساد نتيجة الانتخاب لقلة عدد الناخبين

وسهولة التأثير عليهم سواء بالترغيب أو الرشوة أو التهديد[1] .

ثانياً : شرط الكفاية العملية :

وللكفاية صور عديدة ، منها أن يكون الناخب ملماً بالقراءة والكتابة أو أن يكون حاصلاً على مؤهل علمي معين .

ولا يزال لهذا الشرط من يدافع عنه ، ويدعو إلى حرمان الأميين من ممارسة حق الانتخاب[1] .

وهؤلاء يستندون إلى الآتى :

١ - الأميون غير مؤهلين لتفهم شئون الحكم ، ومن ثم يكون ضررهم أكبر من نفعهم .

٢ - الأمى يدلى بصوته شفهياً ، وفى هذا إهدار لسرية التصويت ، ومن ثم يفقد الانتخاب حريته .

٣ - الأمى شديد التأثر بالمؤثرات الانتخابية - رغبة أو رهبة - من قبل رجال الإدارة والأحزاب السياسية ، فلذلك فمن السهولة خداعه وتخويفه .

٤ - ثبت أن عدم حرمان الأميين من الانتخاب قد أدى إلى إحجام الكثير من المتعلمين من الإدلاء بأصواتهم [2] .

المناقشة :

غير أن أنصار إعطاء حق الانتخاب للأميين يناقشون ما سبق بالآتى :

١ - أن المقصود بالحق الانتخابى إنما هو إعطاء الناخب صوته فى تأييد اتجاه أو آخر أو مرشح أو آخر ، وفقاً لما يراه ، ووفقاً لتقديره للمصلحة العامة .

---

(١) د. ابراهيم درويش : علم السياسة : (دار النهضة العربية ١٩٧٥) ص ٤١٢ .

(٢) راجع فى هذه الحجج :

د. ابراهيم درويش : المرجع السابق - ص ٤١٢ .

د. محمود حلمى - المبادئ الدستورية العامة - ص ٢٨٦ .

ومثل هذا يتأتى للأمى وقادر عليه لأنه لا يحتاج إلى أكثر من الإدراك العادى للمسائل العامة ، وتقوم الأحزاب ووسائل الإعلام وغيرها بإيصال هذا الإدراك للجماهير (١) .

كما أنه ليس من المؤكد أن من يعرف القراءة والكتابة أقدر من الأمى على معرفة أحوال البلاد السياسية وأقدر منه على تقدير المرشحين (٢) .

بل إن التجارب دلت على أن العلم الناقص مفسدة وعلى أن ضرره أعظم ، كما دلت على أن الشخص الذى وجد على الفطرة يكون أصلح من غيره فى كثير من المواضع فى الحكم على الأمور حكماً صحيحاً (٣) .

٢ – أن الإلمام بالقراءة والكتابة ، لم يعد الوسيلة الوحيدة لمعرفة الأحوال السياسية ، فهناك الإذاعة والسينما وغيرهما ، وقد رفعا من المستوى الثقافى والفكرى والوعى السياسى لدى الناخب (٤) .

٣ – أن اشتراك الأميين فى الانتخاب ، يعد بمثابة مدرسة للتربية السياسية ، ويبعث فى المواطنين روح الاهتمام بالشئون العامة ، ويزيد من شعور الفرد بكرامته (٥) .

٤ – لو افترضنا جدلا أن التعليم شرط ضرورى لتحقيق الوعى السياسى ، فإن مسؤولية عدم التعليم إنما تقع على الدولة الملزمة بتوفيره للأفراد ، وليس ينبغى أن يحاسب الأميون على تقصير ليس لهم يد فيه (٦) .

٥ – ليس من المؤكد أن الأمى أكثر استجابة من المتعلم إلى المؤثرات

---

(١) د. ابراهيم درويش – المرجع السابق – ص ٤١٢ .

(٢) د. محمود حلمى – المرجع السابق – ص ٣٧٦ .

(٣) الأستاذ يوسف الجندى فى مجلس النواب المصرى (٢ يوليو ١٩٢٤) نقلا عن د. محمود عيد – نظام الانتخاب فى التشريع المصرى والمقارن ص ١٠٠ .

(٤) د. عصمت سيف الدولة : النظام النيابى ومشكلة الديمقراطية (القاهرة الثقافة العربية ١٩٧٦) ص ١٦١ .

(٥) د. محمود حلمى – المرجع السابق – ص ٣٨٧ .

(٦) د. ابراهيم درويش – المرجع السابق – ص ٤١٣ .

الانتخابية ذلك لأن الأمر ليس مرده إلى التعليم ، وإنما إلى التكوين الاجتماعي لشخصية الفرد .

ومن المشاهد أن اعتبارات معينة كالاعتبارات الدينية مثلا يمكن أن تكون ذات تأثير بعيد فى تقوية وعى الناخب الأمى ، بحيث أنه يرفض الانقياد للمؤثرات المختلفة .

وعلى العكس من ذلك فقد يكون التعليم باعثاً فى تهيئة الفرد لقبول المؤثرات ، وتبرير استجابته لها بمختلف الوسائل وأوجه التكييف[1] .

٦ – الانتخاب ، يتضمن فى جانب منه ، فكرة الحق اللصيق بالإنسان ، ولذلك لا يملك المشرع أن يحرم أحداً منه إلا عديمى الأهلية ومن فى حكمهم .

٧ – يقضى مبدأ سيادة الأمة أن يحكم الشعب نفسه بنفسه ، وأن يكون الحكم للأغلبية لا الأقلية ، فإذا حرم الأميون ، وهم أغلبية ، من ممارسة حقهم الانتخابى ، فإن فى ذلك إهدار للمبدأ الديمقراطى نفسه . وكذلك لمبدأ المساواة بين المواطنين .

٨ – لا يستسيغ المنطق الديمقراطى أن يقرر (المتعلمون) وهم أقلية ، حرمان (الأكثرية الأمية) حق الانتخاب ، بدعوى عدم الأهلية ، خاصة وأن هذا الحرمان يتعلق بحق أساسى فى النظام الديمقراطى .

وأمام هذه الحجج ، لجأ البعض إلى التوفيق بين الرأيين ، فنادوا – وقد أخذت بعض الدساتير بذلك – بإعطاء المتعلم صوتاً إضافياً ، أو اشتراط سن أعلى فى الناخب الأمى ، أو جعل الانتخاب على درجتين بحيث يشترط فى ناخب الدرجة الثانية شروطاً تتعلق بالكفاءة العلمية .

ولكن كل صور التفرقة هذه مرفوض عندنا لما سبق ولمنافاته للمبدأ الديمقراطى ولمبدأ المساواة ولأنه يؤدى إلى إهدار إرادة الأغلبية .

---

(١) د. ابراهيم درويش – المرجع السابق – ص ٤١٣ .

ثالثاً : شرط الجنس :

درج الباحثون على إيراد هذا الشرط ضمن الشروط التى لا تتنافى مع مبدأ الاقتراع العام ، ولكننا نرى أن حرمان النساء من حق الانتخاب يتعارض مع مبدأ الاقتراع العام ، ولذلك كان من المناسب إيراده ضمن الشروط التى تتنافى مع المبدأ .

وهذا الشرط كان ولا يزال محل خلاف إلا أن التطور الحديث يتجه لصالح المرأة .

وفيما يلى حجج أنصار إعطاء هذا الحق للمرأة والمعارضين لذلك .

حجج المعارضين ومناقشتها :

١ - الرجل أقوى من المرأة جسمياً وعقلياً ، وطبيعة تكوينه تجعله أقدر على مباشرة الشئون العامة من المرأة(١) . ولكن هذه دعوى ثبت زيفها ، بل الثابت علمياً أن المرأة أكثر صبراً وأقوى جسما ، وأن المستوى العقلى لا علاقة له باختلاف الجنس ، فضلا عن أن الانتخاب لا يتطلب قوة جسمانية (٢) .

وحتى على فرض التسليم جدلا بهذه الفروق فإن هذا لا يكفى لحرمان المرأة من حق الانتخاب وإلا فلماذا يتمتع الرجال جميعاً بحق الانتخاب رغم تفاوتهم الشديد من حيث الاعتبارات الفكرية والجسمانيــة (٣) .

٢ - التقسيم الخالد للوظائف والعمل بين الرجل والمرأة يجعلها تختص بوظائف المنزل ورعاية الأطفال ويجعل الرجل يختص بالوظائف العامة فخير للمرأة أن تهيئ لها حياة زوجية هادئة وأن نسهل لغير

---

(١) د. محمود حلمى - المرجع السابق - ص ٣٩١ .
د. عثمان خليل - المرجع السابق - ص ٢٣٥ .
(٢) د. محمود حلمى - المرجع السابق - ص ٣٩١ .
(٣) د. ابراهيم درويش - المرجع السابق - ص ٤١٥ .

المتزوجة وسائل العيش من أن نرهقها بأعمال قاسية قد تنوء بحملها وقد لا تتفق مع طبيعتها (١) .

ويرد على ذلك أن حق الانتخاب الذى يمارس مرة كل عدة سنوات لن يترتب عليه ترك وظيفتها الأصلية فى التربية (٢) . يضاف إلى ذلك أن المرأة الآن تلعب دوراً هاماً ، ويزداد أهمية يوماً بعد يوم ، فى المجال الاجتماعى والمجال الاقتصادى ، بل وفى المجال السياسى . ومن المشاهد اليوم أن النساء يمارسن الكثير الغالب من المهن التى كانت احتكاراً للرجال فى الماضى . بل إن المرأة تقوم بدور فعال فى مجال الحرب والقتال وفى أعمال الشرطة والمستشفيات (٣) وقد أثبتت المرأة فى كل ميادين الأعمال مقدرة وجدارة لا تدعان مجالا للقول بأن ميدانها ينحصر فى البيت (٤) . وهكذا فالثابت علمياً أن كل إنسان — رجلا كان أو امرأة — ينجح بمقدار ما تأهل له .

٣ — لا يتلاءم منح المرأة حق الانتخاب مع التقاليد الشرقية (٥) .

وهو ليس حجة إذا كانت التقاليد نفسها فى حاجة إلى تغيير وإذا كان قد ثبت فائدة اشتراك النساء فى الانتخاب .

٤ — أن الاعتراف للمرأة بحق الانتخاب ، قد يخلق أسباب النزاع والخلاف داخل الأسرة ويؤدى إلى تفككها ويضعف الأمة نفسها (٦) .

ويرد على ذلك بأن فى الأمر مبالغة ، فميول العائلة ووجهتها فى استعمال حق الانتخاب تكون عادة موحدة ، نظراً لوحدة أو تقارب الثقافة والتربية والمصالح لدى أعضائها (٧) .

---

(١) د. عثمان خليل — المبادئ الدستورية العامة — ص ٢٣٨ .
(٢) د. محمود حلمى — المرجع السابق — ص ٣٩١ .
(٣) د. ثروت بدوى — النظم السياسية — ص ٢٤٨ .
(٤) د. بطرس بطرس غالى ود. محمود خيرى عيسى — المدخل فى علم السياسة (١٩٧٦) ص ٢٥٧ .
(٥) د. محمود حلمى — المرجع السابق — ص ٣٩٢ .
(٦) د. ثروت بدوى : النظم السياسية — ص ٢٤٨ .
(٧) د. عثمان خليل — المرجع السابق — ص ٢٤١ .

يضاف إلى ذلك بأن المنزل الواحد قد يكون فيه لأفراد من أحزاب سياسية مختلفة ولهم آراء مختلفة ، ومع ذلك فلا يحدث النزاع المزعوم بين الأخوة أو بين أفراد العائلة ، وعلى العكس نجد أن أثر المرأة ونفوذها على الرجل سوف يجعله مستمراً على إخلاصه لرأيه فلا يغيره تحت أى تأثر آخر(١) .

ثم إن الانتخاب لا يستعمل إلا مرة كل عدة سنوات مما لا يدع مجالا للخلافات إلا على المدى البعيد إذا حدث ، ثم أنه خلاف كأى خلاف آخر فى محيط العائلة ولن يكون علاجه بالمنع .

٥ — ليس من العدالة اشراك النساء فى الانتخاب ، طالما لا يؤدين ضريبة الدم ، أى الخدمة العسكرية .

ويرد على ذلك بأن النساء يدفعن الضرائب كالرجال ، ولذا يجب الاعتراف للمرأة مثل الرجل بقاعدة أن من يدفع الضرائب يجب أن يشترك فى البرلمان الذى يفرض هذه الضرائب (٢) .

ثم إن المرأة اشتركت فى الحربين العالميتين فى دفع ضريبة الدم سواء فى الميادين أو فى المدن (٣) . وكذلك فهى تشترك فعلياً فى الحرب وقت الحاجة ، وأخيراً فليس حق الانتخاب متوقف على أداء الخدمة العسكرية إذ لا تلازم بينهما .

٦ — يؤدى إعطاء حق الانتخاب للنساء إلى أن تكون مقاليد الأمور بيدهن وخاصة وهن الأغلبية العظمى ، وفى ذلك قلب للأوضاع وفتح مجال فى إدارة الشئون العامة للعواطف والأهواء (٤) .

وهذا غير صحيح ، فالدول المتقدمة وغيرها أعطت هذا الحق للنساء من زمن طويل ولا يزال الرجل هو الذى بيده مقاليد السلطة فى كل مكان .

---

(١) د. عبد المنجى رجب : المثل الديموقراطية والنظام الانتخابى فى مصر(دار الفكر الحديث ١٩٥٢) ص ١٧٣ .

(٢) د. محمود حلمى – المرجع السابق – ص ٣٩٢ .

(٣) د. بطرس بطرس غالى – المرجع السابق – ص ٢٥٧ .

(٤) د. محمود عيد – المرجع السابق – ص ٧٤ .

أما أنصار إعطاء هذا الحق للنساء فيضيفون الآتي :

١ — منطق الديمقراطية يحتم الاعتراف للنساء بهذا الحق . وقد يصل عدد النساء إلى نصف عدد المجتمع أو أكثر فى بعض البلاد ، فأى ديمقراطية تلك التى تحرم نصف المجتمع من حقه ؟ . فالعدالة والمنطق يقضيان بإعطاء المرة هذا الحق .

٢ — للمرأة حقوق ومصالح يجب أن تمكن من الدفاع عنها (١) .

٣ — من المصلحة العامة أن تشترك المرأة فى الانتخابات حتى تكون الانتخابات مرآة صادقة للرأى العام (٢) .

٤ — وجود المرأة يهذب الوسط الانتخابى ويرفع مستواه (٣) ، وقد لوحظ فعلا أن اشتراك المرأة فى الانتخابات قد قلل من المشاجرات (٤) . وقد ثبت من تجربة (ولاية ويومنج) أول دويلة اعترفت للنساء بحق الانتخاب . أن أثر النساء كان طيباً فى كثير من المجالات خاصة فى مجال التشريع الاجتماعى ، ولذلك أرسل برلمانها إلى البرلمانات المختلفة فى دول العالم ، يدعوها إلى الاعتراف لهن بحق الانتخاب ويبين لها ما أثبتته المرأة من معونة صادقة فى محاربة الجريمة والقضاء على الفساد والفاقه (٥) .

وقد أدى دخول المرأة الميدان السياسى إلى تحسين الشرائع من الناحية الاجتماعية وبخاصة فيما يتصل بالمسائل الأدبية والإنسانية وتشغيل الأطفال والنساء والمسائل الصحية والأخلاقية ومحاربة المسكرات وإعانة العجزة وغير ذلك (٦) .

٥ — ممارسة الحقوق السياسية ومنها حق الانتخاب مفيد للمرأة نفسها . لهذا كله فقد اتجه التشريع فى معظم الدول إلى منح النساء حق الانتخاب.

(١) د. ثروت بدوى — المرجع السابق — ص ٢٤٩ .
(٢) د. ثروت بدوى — المرجع السابق — ص ٢٤٨ .
(٣) د. عثمان خليل — المرجع السابق — ص ٢٤١ .
(٤) د. محمود حلمى — المرجع السابق — ص ٣٩٢ .
(٥) د. ثروت بدوى — المرجع السابق — ص ٢٤٩ .
(٦) د. عثمان خليل — المرجع السابق — ص ٢٤١ .

المطلب الثاني

الشروط التي لا تتنافى مع مبدأ الاقتراع العام

١ ـ السـن :

ونرى أن يكون سن الرشد السياسى متناسباً مع سن الرشد المدنى ، حتى نستفيد من روح الشباب فى التغير والتجديد .

وترفع بعض النظم من سن الرشد السياسى وتتعطل بحجج متعددة وذلك ينافى الديمقراطية الصحيحة إذ يضيق من عدد الناخبين .

٢ ـ الصلاحية العقليـة :

فيحرم المجانين والمصابين بأمراض عقلية من حق الانتخاب ، ويلاحظ أن يكون القضاء هو الذى يحدد هذا الأمر . والحرمان هنا مؤقت بوجود هذا الطارئ .

٣ ـ الصلاحية الأدبية (الاعتبار) :

فيشترط أن لا يكون الناخب قد صدر ضده حكم يتعلق بكرامته أو شرفـه .

والاتجاه الديمقراطى لا يميل إلى المغالاة والإسراف فى حرمان مرتكبى الجرائم من حق الانتخاب .

والمفهوم أن الجرائم السياسية لا يشملها هذا الحكم .

٤ ـ الجنسـية :

فحق الانتخاب مقصور على الوطنيين وحدهم ، وحتى الوطنيين بالتجنس لا يعطون هذا الحق إلا بعد مدة معينة لا تقل عن خمس سنوات يختبر فيها ولاءهم .

المبحث الثاني

طرق الانتخاب

للانتخاب عدة طرق أو صور تختلف باختلاف ظروف كل دولة وتختلف باختلاف الغرض من الانتخاب .

وتسهيلا للبحث يقسم كل صورة إلى مبحث مستقل مع أن هذه الصور قد تتداخل فيما بينها .

ونعرض فيما يلي طرق الانتخاب مع تقييم كل طريقة .

المطلب الأول

الانتخاب المباشر وغير المباشر

يكون الانتخاب مباشراً إذا قام الناخبون باختيار النواب مباشرة ، بدون وساطة ، ويسمى أيضاً الانتخاب على درجة واحدة .

ويكون الانتخاب غير مباشر إذا قاموا باختيار مندوبين ثم يقوم المندوبون باختيار النواب .

والانتخاب غير المباشر يكون على درجتين فأكثر .

ولا شك أن الانتخاب المباشر هو الأقرب إلى الديمقراطية إلا أن الذين يأخذون بالانتخاب غير المباشر يتعللون بالآتى :

١ — يقلل الانتخاب غير المباشر من مضاو الاقتراع العام ، إذ يجعل الانتخاب محصوراً فى أيدى طائفة من الأكفاء العارفين بالمسائل العامة والمقدرين للمهمة الموكولة إليهم .

وهذا غير صحيح ، فقد أثبت العمل أن المجالس المنتخبة على درجتين ليست أكثر كفاءة واعتدالا من تلك المنتخبة بالطريق المباشر [١] .

وأثبتت التجربة أن الانتخاب على درجتين كثيراً ما يكون صورياً فرئيس جمهورية الولايات المتحدة الأمريكية ينتخب على درجتين ولكن قد تحول هذا الانتخاب فى الواقع إلى شبه انتخاب على درجة واحدة ، لأن ناخبى أول درجة لا ينتخبون من أول الأمر إلا المندوبين الذين ينتمون إلى حزب المرشح الذى يرغب الناخب الأول فى فوزه بالرياسة [٢] .

---

(١) د. محمود حلمى — المرجع السابق — ص ٤٠٢ .

(٢) د. عثمان خليل — المرجع السابق — ص ٢٤٨ .

٢ – أن قلة عدد المندوبين تجعلهم أكثر شعوراً بالمسؤولية وبخاصة إذا اشترطت فى المندوب شروط خاصة .

ويرد على ذلك : أن قلة عدد المندوبين تؤدى إلى سهولة التأثير عليهم من الأحزاب والضغط عليهم من الإدارة بطرق شتى (١) .

بالإضافة إلى أن هؤلاء المندوبين مقيدين باختيار المرشحين الذين يرغب فيهم ناخبو الدرجة الأولى(٢) . فلا فائدة عملية فى ذلك .

وبالعكس حينما يكون عدد الناخبين كبيراً فإنه تصعب رشوتهم ، وتعجز الحكومة عن استخدام وسائل العنف والإكراه ، خاصة إذا كانوا على درجة معقولة من الثقافة والوعى(٣) .

٣ – قيل أيضاً أن الانتخاب غير المباشر ضرورة فى البلاد المتأخرة ثقافياً واجتماعياً .

ويرد على ذلك بأن العكس هو الصحيح ، فالانتخاب المباشر بالنسبة لهذه البلاد يضاعف اهتمام الناخب بالانتخاب وبالمسائل العامة ، وهو الوسيلة الفعالة لتربية الشعب التربية السياسية الصحيحة ، أما الانتخاب غير المباشر فيضعف اهتمام المواطنين بهذه المسائل ، وذلك لضآلة الدور الذى يقومون به (٤) ، ولأنه لا يستوى عند الشعب أن يختار من يحكمه بنفسه ، أو أن يقتصر دوره على اختيار مندوبيه الذين يتولون الاختيار بدلا منـــه(٥) .

ولهذه الاعتبارات فقد اتجهت معظم الدول الحديثة إلى نظام الانتخاب المباشر ، وهو النظام الذى يحتمه مبدأ الاقتراع العام الذى أصبح أساساً من أسس النظم السياسية الحديثة .

---

(١) د. محمود حلمى – المرجع – السابق – ص ٤٠٢ .
(٢) د. ثروت بدوى – المرجع السابق – ص ٢٦٣ .
(٣) د. ثروت بدوى – المرجع السابق – ص ٢٦٥ .
(٤) د. محمود حلمى – المرجع السابق – ص ٤٠٢ .
(٥) د. ثروت بدوى – المرجع السابق – ص ٢٦٣ .

ومن ثم لم يبق مستساغاً أن يستخدم أسلوب الانتخاب على درجتين للحد من آثار مبدأ الاقتراع العام . ولم يبق لأسلوب الانتخاب غير المباشر من تطبيقات إلا فى حالة وجود مجلسين نيابيين ، يختار أحدهما على أساس الانتخاب غير المباشر ، إما لكون هذا المجلس يمثل الولايات (فى الاتحاد الفدرالى) وإما لإيجاد نوع من الاختلاف فى كيفية تشكيل المجلسين(١) .

وأخيراً فنحن نتفق مع الدكتور عثمان خليل فى قوله : « أننا لا نرحب كثيراً — فى نظام ديمقراطى يقوم أساساً على الكثرة العددية — بما يلاحظ أحياناً من تجسيم قصور عامة الشعب ومغالاة فى إظهار عدم كفايته . فقد لاحظنا أن من غير المتعلمين من قد يكونون أكثر ثقافة سياسية وأدرى بأحداث الحياة العامة وتتبع أخبارها من بعض المتعلمين ، ثم إن تجسيم الطعن فى كفاية الشعوب هو عادة حجة من لم يستطع الحصول على ثقتها . لذلك كان من الخطأ المغالاة فى الحكم على العامة ، وكان من الواجب إذا أريد حقاً إصلاح النظام النيابى أن يصلح خلق الخاصة أيضاً ويعمل كذلك على رفع مستوى المجالس النيابية نفسها بمختلف الطرق الممكنة (٢) » .

---

(١) د. ثروت بدوى — المرجع السابق — ص ٢٦٥ .
(٢) د. عثمان خليل — المرجع السابق — ص ٢٥٠ .

المطلب الثاني

الانتخاب الفردي والانتخابات بالقائمة

يختلف الانتخاب الفردى عن الانتخاب بالقائمة فى الآتى :

١ – فى الأنتخاب الفردى تقسم الدولة إلى دوائر انتخابية صغيرة يمثل كل منها نائب واحد .

أما فى الانتخاب بالقائمة فتقسم الدولة إلى دوائر كبيرة يمثل كل دائرة عدد معين من الناخبين .

٢ – فى الانتخاب الفردى يعطى الناخب صوته إلى مرشح واحد ، أما فى القائمة فيعطى صوته لعدد معين من المرشحين أو نختار قائمة من عـدة قوائم .

٣ – الانتخاب بالقائمة هو وحده الذى يتلاءم مع نظام التمثيل النسبى الذى يكفل التمثيل المتوازن للأقليات السياسية .

الفرع الأول

مزايا وعيوب الانتخاب الفردي

أولا – مزايا الانتخاب الفردى :

وهذه تتمثل فى الآتى :

١ – نتيجة لصغر الدائرة الانتخابية ، فإن الناخب يستطيع أن يعرف المرشح الذى سيختاره معرفة شخصية ، ومن ثم يستطيع أن يكون حكماً سليماً فى المرشح الذى سيختاره .

ولكن أنصار الانتخاب بالقائمة يرون فى هذه المزية مأخذاً ، لأن المفروض أن يكون الاختيار قائماً على أساس المفاضلة بين البرامج والأفكار والمبادئ لا بين الأشخاص ومقدار صلة الناخب بهم وبما يقدمونه من خدمات شخصية ، إذ أن النائب فى هذه الحالة يصبح أسير الدائرة الانتخابية ويكرس وقته وجهده لخدمتها على حساب المصلحة العامة للبلاد (١) .

ويناقش هذا ، بأن فى إطلاق هذا القول مغالاة ، فليس من اللازم أن يكون الاختيار فى الانتخاب الفردى أساسه المفاضلة بين الأشخاص فما الأشخاص إلا رموز لمبادئ معينة ، ويمثلون أحزاباً معينة ، فالمفاضلة هنا — فى الحقيقة — شأنها شأن الانتخاب بالقائمة مفاضلة بين الأحزاب .

على أنه لا شك أن العلاقات الشخصية يخف أثرها كلما اتسعت الدائرة الانتخابية (٢) . وكذلك من المغالاة القول بأن النائب فى الانتخاب سيكون أسير دائرته ويهمل شئون ومصلحة الدولة العليا ، فالتطور الحديث قد جعل النائب — سواء فى الانتخاب الفردى أو القائمة يخضع لتوجيهات الحزب ، ومن ثم فهو يمثل مبادئ وطنية عامة لا مصالح فردية أو محلية (٣) .

يضاف إلى ذلك أن مصالح الدائرة فى الدول الديمقراطية تقع تحت اختصاص المجالس المحلية وحتى إذا افترضنا أن النائب يهتم بمصالح دائرته ، فدائرته هذه جزء من الوطن الكبير ، وهى فى حاجة إلى من يرعاها ويهتم بمشاكلها (٤) .

٢ — الانتخاب الفردى يتميز بالسهولة والبساطة .

ويرد على ذلك بأن السهولة والبساطة أمر نسبى .

٣ — يتيح الانتخاب الفردى للأقليات السياسية أن تجد من يمثلها فصغر الدائرة الانتخابية ييسر احتمال أن تكون هذه الأقلية أغلبية فى دائرة ما ،

---

(١) د. ثروت بدوى — المرجع السابق — ص ٢٦٧ .
(٢) د. ثروت بدوى — المرجع السابق — ص ٢٧٠ .
(٣) د. ثروت بدوى — المرجع السابق — ص ٢٧٠ .
(٤) د. بطرس بطرس غالى ،د. محمود خيرى عيسى — المدخل فى علم السياسة — ص ٢٥٨ .

فهنا ينجح ممثلها ، أما إذا كان الانتخاب بالقائمة فإن أثر هذه الأقلية يختفى لاتساع الدائرة وطغيان الأغلبية عليها (١) .

ويرد على ذلك بأن الانتخاب بالقائمة إذا اقترن بنظام التمثيل النسبى يتيح تمثيلا أفضل للأقليات .

ثانياً – عيوب الانتخاب الفردى :

أما عن الانتقادات الموجهة إلى نظام الانتخاب الفردى فتتلخص فى الآتى :

١ – الانتخاب الفردى يسهل الرشوة الانتخابية ، ويسهل على الإدارة التدخل فى الانتخاب وممارسة الضغط لمصلحة مرشح معين ، وذلك لصغر الدائرة الانتخابية وقلة عدد الناخبين وخاصة وأنهم ينتخبون مرشحاً واحداً ، أما فى الانتخاب بالقائمة حيث اعداد الناخبين كبيرة وعدد المرشحين أكثر من واحد ، فإن تأثير الرشوة وإمكانية الضغط الإدارى يكونان أقل فاعلية ، فمن السهل تسميم كوبة ماء ، ولكن من الصعب تسميم نهر بأكمله (٢) .

والرد على ذلك بأن تأثير الضغط الإدارى يكون ضعيفاً فى بلد ارتفع فيها الوعى السياسى وقويت فيها الأحزاب التى ستقف مع مرشحها وتسانده فضلاً عن إمكانية فضح وكشف أساليب الضغط أمام الرأى العام .

وأما حيث لم يرتفع فيها الوعى فيستوى أن يكون الانتخاب فردياً أم بالقائمة لأن الحكومة التى ترغب فى محاربة حزب معين ستلجأ إلى محاربته فى جميع الدوائر ، وسواء كبرت هذه الدوائر أم صغرت فإن النتيجة واحدة .

وأما عن إمكانية الرشوة فقائمة أيضاً فى النظامين ، إذ أنها ستكون رشوة للأحزاب عن طريق الدعاية وتقديم الهبات لها فى نظام الانتخاب بالقائمة (٣) .

---

(١) د. عثمان خليل – المرجع السابق – ص ٢٥٣ .
(٢) د. عثمان خليل – المرجع السابق – ص ٢٥١ .
(٣) د. ثروت بدوى – المرجع السابق – ص ٢٦٩ .

على أنه مع كل ذلك فلا شك أن إمكانية الرشوة والضغط ستكون أصعب فى نظام الانتخاب بالقائمة . والعبرة فى النهاية متوقفة على مقدار يقظة الرأى العـــام .

٢ — يقيد الانتخاب الفردى من حرية النائب ، إذ يجعله أسير دائرته الانتخابية ، وقد يؤدى به الأمر إلى تقديم المصالح المحلية على المصالح القومية .

وقد ناقشنا هذا الأمر فلا نعيده .

٣ — يؤدى الانتخاب الفردى إلى ضعف مستوى الكفايات فى المجالس وتدهورها ، لأنه كلما صغرت الدائرة الانتخابية كلما قلت الكفايات البارزة فيها (١) .

وهذا غير صحيح ، فالواقع أن معظم الدول الآن لا تحتم أن يكون المرشح من أهل الدائرة ، وإنما يصح لأى مرشح أن يتقدم بترشيح نفسه لأى دائرة انتخابية ، وإن كان الغالب أن كل دائرة تفضل أن تختار أحد أبنائها . ولكن الثابت أيضاً أن الدائرة كثيراً ما تفضل اختيار نائب ليس من أبنائها لكفايته وجدارته .

والديمقراطيات الحديثة الآن تميل إلى اختيار المرشح الأفضل أياً كان مولده أو مقر عمله والعبرة بالنهاية بانتشار التعليم وارتفاع مستوى الوعى (٢) .

٤ — يؤدى الانتخاب الفردى إلى تمزيق الدوائر الانتخابية من حين لآخر ، حتى يتناسب عدد نواب الدائرة مع تعداد السكان ، أما فى الانتخاب بالقائمة فيمكن أن يزاد عدد نواب الدائرة أو ينقص عددهم حسب اختلاف التعداد دون تعديل فى حدود الدوائر الانتخابية (٣) .

ويجاب عن هذا بأنه لا ضرر فى ذلك ما دام التعديل يتم بطريقة قانونية صحيحة ، خاصة وأنه لن يحصل إلا على فترات طويلة .

---

(١) د. عثمان خليل — المرجع السابق — ص ٢٥١ .
(٢) د. بطرس بطرس غالى — د. محمود خيرى عيسى — المرجع السابق — ص ٢٥٨ .
(٣) د. محمود حلمى — المرجع السابق — ص ٤٠٥ .

الفرع الثاني
مزايا وعيوب الانتخاب بالقائمة

أولا ـ عيوب الانتخاب بالقائمة :

وهذه العيوب هى :

١ ـ الانتخاب بالقائمة يحد من حرية الناخب فى الاختيار نتيجة أن الأحزاب تقدم قوائم بأسماء مرشحيها وتضع على رأس القائمة أسماً بارزاً ، والناخب يضطر إلى أن يصوت على القائمة . وقد يجهل بعض أشخاصها وهذا يجعل التمثيل غير صحيح (١) .

ويرد هؤلاء بأن ذلك لا يضر ما دامت المفاضلة بين المبادئ وليست بين الأشخاص ، فيكفى أن يعرف مبادئ الحزب الذى سيصوت عليه ، وعدم معرفته ببعض المرشحين لن يؤثر فى الاختيار .

فضلا عن أن ذلك يجعل الناخب غير أسير لدائرته الانتخابية (٢) .

٢ ـ النائب فى ظل الانتخاب بالقائمة لا يستطيع أن يلم بمشاكل واحتياجات دائرته الكبيرة ، بعكس النائب فى الانتخاب الفردى الذى يكون أقدر على ذلك نتيجة صغر الدائرة .

وقد سبق مناقشة هذه المسألة حيث ذكرنا أن النائب يمثل الأمة كلها ، وأن المشاكل المحلية تكون من اختصاص المجالس المحلية التى تتولى حلولها وتزود النائب بالمعلومات اللازمة .

---

(١) من مقال بعنوان « لا : للانتخابات بالقائمة » للأستاذ حسن حافظ . الأهرام ٢٠-٤-١٩٧٦ .

(٢) من مقال بعنوان « نعم : للانتخابات بالقائمة » للدكتور ابراهيم على صالح . الأهرام ٢٠-٤-١٩٧٦ .

٣ — قد يؤدى إلى عدم المساواة بين الناخبين فى الدوائر فى الأصوات نتيجة لزيادة أو نقص عدد الأشخاص المطلوب انتخابهم ، وبذلك يكون الناخبون غير متساوين فى الاقتراع .

ولكن هذا عيب لايتعلق بطريقة الانتخاب بالقائمة ، وإنما يرجع إلى عدم المساواة فى توزيع الداوائر الانتخابية (١) .

٤ — يستلزم درجة معينة من النضج والثقافة فى الناخبين ، أقلها الإلمام بالقراءة والكتابة ، وذلك حتى يستطيع الناخب التفضيل بين المرشحين المدرجين بالقوائم فى الدوائر الانتخابية الواسعة النطاق (٢) .

وعلاج ذلك إنما يتم بنشر التعليم ومكافحة الأمية وإطلاق حريات الأحزاب ووسائل الإعلام فى التثقيف والتنوير . فهو عيب لا يتعلق بطريقة الانتخاب بالقائمة . ثم إن التصويت هنا لن يتجاوز الإدراك العادى للناخب وهذا ميسور له .

٥ — يورد مبدأ الانتخاب بالقائمة قيداً خطيراً لم يفرضه الدستور على حق الترشيح لعضوية المجلس النيابى . إذ يلزم لممارسة هذا الحق إدراج اسم المرشح فى أحد قوائم التنظيمات السياسية ، وهذا يتنافى مع مبدأ مساواة المواطنين فى الحقوق والواجبات (٣) .

والواقع أن النظام الديمقراطى قائم على الارتباط الحزبى وذلك من أجل إيجاد معارضة قوية . وسواء كان الانتخاب فردياً أم بالقائمة فإن المرشح — فى البلاد التى تتمتع بأحزاب قوية — لا بد له من الارتباط بحزب معين لضمان فوزه ، فالارتباط بحزب معين هو السائد فعلاً فى جميع الأنظمة الانتخابية وإن لم يشترطه الدستور .

وأما نجاح المرشح المستقل فذلك يرتبط بالبلاد التى لا يزال النظام العشائرى يلعب فيها دوراً كبيراً ولم تتطور فيها الأحزاب بدرجة كافية .

---

(١) د. عثمان خليل — المرجع السابق — ص ٢٥٣ .

(٢) من مقال « الانتخاب الفردى والانتخاب بالقائمة : وأيهما أصلح ؟ » الدكتور عبد الحميد كمال حشيش . الأهرام ١٧-٤-١٩٧٦ .

(٣) د. عبد الحميد حشيش — المقال السابق — أهرام ١٧-٤-١٩٧٨ .

وما يصدق على الارتباط الحزبى باعتباره قيداً فى نظام الانتخاب بالقائمة ، يصدق أيضاً على الارتباط العشائرى والاعتماد على تجار الحملات الانتخابية فى الانتخاب الفردى .

على أنه لا يثار الكلام عن عدم المساواة عندما يكون جميع المرشحين منتمين إلى أحزاب متعددة على قدم سواء .

ثانياً — مزايا الانتخاب بالقائمة :

وأما مزايا الانتخاب بالقائمة ، فبالإضافة إلى ما سبق بيانه خلال المناقشات ، يمكن إضافة الآتى :

١ — يضاعف حقوق الناخب ، إذ يشركه فى اختيار عدد من النواب ، على خلاف الانتخاب الفردى الذى يجعل للناخب صوتاً واحداً يختار به مرشحاً واحداً . وهذه الميزة للانتخاب بالقائمة تشعر الناخب بمدى أهميته فى الجماعة ، فيتضاعف اهتمامه بالشؤون العامة ، وتشجعه على استعمال حقوقه الانتخابية ، وبالتالى يقل التخلف عن التصويت (١) .

ولا أعتقد أن هذا وحده ، سبباً كافياً ، لدفع الناخب للتصويت ، فالنوازع النفسية واختلاف تأثرها بالمناخ العام السياسى الاجتماعى والاقتصادى ومدى توفر عوامل الأمن والعدالة والاستقرار فيه ، ومدى اقتناع الأفراد بكل ذلك ، هذه الأمور لها الأثر الأكبر فى إقبال الناخب على التصويت أو امتناعه ، والذى يمتنع عن التصويت فى ظل الانتخاب الفردى ، لسبب أو آخر ، سيمتنع كذلك فى ظل الانتخاب بالقائمة .

٢ — الانتخاب بالقائمة ، هو وحده ، الذى يتفق مع نظام التمثيل النسبى ، ذلك النظام الذى يحقق العدالة ، ويكفل تمثيلاً متوازناً لاتجاهات الرأى العام المختلفة .

وأعتقد أن هذه الحجة هى المرجحة للأخذ بنظام الانتخاب بالقائمة .

---

(١) د. ثروت بدوى — المرجع السابق — ص ٢٦٨ .

المطلب الثالث

تمثيل الأقليات السياسية

يؤدى الانتخاب بالأغلبية (سواء كان فردياً أم بالقائمة) إلى نجاح المرشح أو (القائمة) الذى يحصل على أغلبية أصوات الدائرة .

وقد تكون هذه الأغلبية (مطلقة) أى (٥٠٪ زائد ١) وقد تكون (نسبية) بسيطة ، أى مجرد أن تكون أغلبية الأصوات دون شرط أن تكون النصف .

ففى دائرة لها (٢٠٠١) صوت ، فإن المرشح (أو القائمة) الذى يحصل على (١٠٠١) يكون فائزاً ، حسب نظام الأغلبية المطلقة ، وتضيع أصوات الـ (١٠٠٠) الباقية . ولو كان عدد المرشحين ثلاثة ، وحصل الأول على (١٠٠٠) والثانى على (٩٠١) والثالث على (١٠٠) فإن الأول هو الفائز فى نظام الأغلبية النسبية . مع أن الأصوات الباقية ، تمثل الأغلبية الفعلية أى (١٠٠١) صوت . ومن ذلك يظهر أن نظام الأغلبية « النسبية أو المطلقة » يؤدى إلى ظلم كبير للأقليات السياسية ، ومن هنا كان التفكير فى طرق أخرى للتمثيل العادل لهذه الأصوات الضائعة .

فظهرت طريقة التصويت المحدد ، وطريقة التصويت الجمعى ، وطريقة التمثيل النسبى .

وسنكتفى بالحديث عن طريقة التمثيل النسبى باعتبارها أهم هذه الطرق وأكثرها انتشاراً .

نظام التمثيل النسبى :

يرتبط هذا النظام كغيره من أنظمة تمثيل الأقليات بنظام الانتخاب بالقائمــــة .

وفى هذا النظام تتقاسم القوائم المختلفة المقاعد المخصصة لكل دائرة انتخابية ، كل بحسب نسبة الأصوات التى تحصل عليها .

ففى دائرة لها ستة مقاعد ، تتنافس عليها ثلاثة قوائم مقدمة من ثلاثة أحزاب مختلفة وحصلت هذه القوائم بالترتيب على ٦٠٠ صوت ، ٤٠٠ صوت ، ٢٠٠ صوت ، وعدد الأصوات الانتخابية ١٢٠٠ صوت ، فإن المقاعد الستة توزع على أساس ٣ : ٢ : ١ وهذا ما يسمى بطريقة « الحاصل الانتخابى » حيث يقسم عدد الأصوات الانتخابية الحاصلة على عدد المقاعد فى كل منطقة على حدة والرقم الحاصل « الناتج » يضرب فى أرقام النسب التى تحصل عليها كل حزب .

وهناك طريقة « الرقم المتحد » وهو عدد محدد سلفاً وواحد فى كل المناطق الانتخابية ، ويحدده الشارع بعدد معين مثلا (١٠,٠٠٠) أو (٢٠,٠٠٠) ويحصل كل حزب على عدد من المقاعد بمقدار ما يناله من هذا العدد المحدد .

وللنظام النسبى صور عديدة ، أهمها نظام القوائم المغلقة ، ونظام المزج بين القوائم وفى هذا الأخير يحق للناخب تكوين قائمة خاصة تضم مرشحين من قوائم عديدة .

وفى أولوية توزيع المقاعد على المرشحين من كل قائمة تقوم الأحزاب بترتيب الأسماء — مقدماً — أو تخير الناخب فى حق الترتيب ، ولا تثار هذه المشكلة فى نظام المزج بين القوائم لتفاوت عدد الأصوات التى يحصل عليها كل مرشح .

على أن هناك مشكلة « تنسيب البقايا » أو « المقاعد المعلقة » بعد عملية التوزيع ولها حلول عدة . فنها أساوب الباقى الأكبر وأسلوب المعدل الوسطى الأقوى وأسلوب هوندت ، والأسلوب الأول يخدم الأحزاب الصغرى والأسلوبان الآخران يخدمان الأحزاب الكبرى ، ويلاحظ أن هذه الأساليب تتبع فى نظام التمثيل النسبى القائم على (الحاصل الانتخابى) وأما فى حالة الأخذ « بالرقم المتحد » فإن الأصوات الباقية فى القوائم

فى كل الدوائر لكل حزب تجمع لصالح قائمة واحدة ، ويحصل مقابلها على عدد من المقاعد بقدر عدد المرات التى تحويها الرقم المتحد (١) .

تقدير نظام التمثيل النسبى :

نظام التمثيل النسبى هو الصورة المقابلة لنظام الانتخاب بالأغلبية ، ويقول أنصار هذا النظام ، إن الانتخاب بالأغلبية يؤدى إلى ظلم الأحزاب الصغيرة ومحاباة الأحزاب القوية باحتساب نسبة من المقاعد أعلى من نسبة الأصوات التى حصلت عليها .

وكذلك فإنه يؤدى – أحياناً – إلى قيام أغلبية برلمانية لا تستند إلى الأغلبية الشعبية ، فيكفى أن يحصل حزب معين على ٥١٪ من الأصوات فى ٥١٪ من الدوائر حتى ينال الأغلبية البرلمانية ، بينما يكون الحزب المنافس له قد حصل مثلا على ٩٥٪ من الأصوات فى ٤٩٪ من الدوائر . ومعنى ذلك أن حزب الأقلية فى البرلمان قد تكون له أغلبية فى الشعب تزيد على ٧٠٪ من الناخبين .

وقد حدث فعلا فى سنة ١٩٥١ أن حصل حزب العمال البريطانى على أصوات أكثر من التى حصل عليها حزب المحافظين ، ومع ذلك فقد كان عدد الدوائر التى نجح فيها المحافظون أكثر فتولوا الوزارة مع عدم حصولهم على أصوات أغلبية الناخبين (٢) .

لهذا كان الالتجاء إلى نظام التمثيل النسبى ، فهو الذى يحقق للأحزاب تمثيلا عادلا فى البرلمان ، فضلاً عن أنه يحقق المزايا الآتية :

---

(١) يراجع فى التفاصيل :

د. محمود عيد – المرجع السابق – ص ٢٠٤ – ٢٠٨ .

أندريه هوريو : القانون الدستورى والمؤسسات السياسية : الجزء الأول (بيروت ١٩٧٤) ص ٢٦٧ – ٢٧٢ .

حمدى حافظ ومحمد عبد الرزاق خليل : الأنظمة الانتخابية فى العالم : (سلسلة كتب سياسية ، الكتاب العاشر ١٩٥٧ ص ١٨ – ٢١ .

(٢) د. ثروت بدوى – المرجع السابق – ص ٢٨٠ .

١ — الحصول على معارضة قوية فى البرلمان ، ولا شك أن الصالح العام يقضى بضرورة وجود المعارضة من أجل منع إساءة استعمال السلطة أو الوقوع فى الخطأ . فلا خير فى حكومة لا تجد أمامها فى البرلمان إلا آلات مصفقة ، وكما قيل « إن سحق الأقليات نصر قاتل للحكومات » (١) .

على أن أنصار الانتخاب بالأغلبية ، يسلمون بضرورة وجود المعارضة البرلمانية ، إلا أنهم يقولون أنه لا يشترط لكى تؤدى المعارضة دورها وجود عدد كبير يمثلها فى البرلمان ، بل يكفى وجود أى عدد ، ولا توجد أقلية محترفة لا تجد عضواً أو أكثر للتعبير عنها .

ويرد على هذا بأهمية زيادة الأعضاء المعارضين فى تكوين معارضة قوية فى البرلمان ، ثم إن فوز بعض ممثلى الأقليات فى نظام الانتخاب الفردى أمر متروك للصدف ، إذ قد لا تمثل بالمرة (٢) .

٢ — يشجع الناخبين من أنصار الأحزاب الصغيرة على الإدلاء بأصواتهم ، إذ أن أصواتهم هنا لها قيمتها فى زيادة عدد المقاعد التى يفوز بها الحزب . بينما يمتنع هؤلاء عن التصويت فى نظام الانتخاب بالأغلبية لعلمهم أن أصواتهم لن تفيد الحزب ، الأمر الذى يؤدى إلى حرمان البرلمان من آراء واتجاهات لها وزنها فى الرأى العام ، ولن تجد مكاناً لها فى السلطة أو البرلمان .

٣ — يحفظ هذا النظام على الأحزاب الصغيرة استقلالها ، إذ لن تلجأ إلى الاندماج فى الأحزاب الكبيرة حتى تنال بعض المقاعد كما هو الحال فى الانتخاب بالأغلبية (٣) .

الانتقادات الموجهة إلى نظام التمثيل النسبى :

وأهم الانتقادات التى توجه إلى هذا النظام يتلخص فى الآتى :

١ — صعوبة التمثيل النسبى ، لاحتياجه إلى عمليات حسابية معقدة ودقيقـــة .

---

(١) د. محمود عيد — المرجع السابق — ص ٢١٠ .
(٢) د. عثمان خليل — المرجع السابق — ص ٢٥٤ .
(٣) د. ثروت بدوى — المرجع السابق — ص ٢٨٠ .

وهذا صحيح غير أن الصعوبة العملية يجب أن لا تكون حائلا دون الأخذ بنظام سليم ثبت أنه يؤدى إلى تمثيل الأمة تمثيلا صحيحاً (١) .

ثم إن هذه الصعوبة الحسابية يمكن التغلب عليها بقواعد التقريب الحسابى (٢) ، ولن يشعر الناخب بهذه الصعوبات إذ هى تقع على عاتق اللجان البرلمانية (٣) . ولو كانت هذه الصعوبة حائلا لما استمر تطبيقه فى « بلجيكا » من عام ١٨٩٩ ، وانتشاره فى كثير من دول العالم دون شكوى (٤)

٢ — وهذا هو النقد الرئيسى ، إذ أن هذا النظام يساعد على كثرة الأحزاب وتعددها داخل البرلمان ومن ثم صعوبة إيجاد أغلبية برلمانية ثابتة ومنسجمة ، وهذا يؤدى إلى صعوبة العمل التشريعى بالإضافة إلى عدم الاستقرار الوزارى . والمعروف أن الحكومة الائتلافية ضعيفة وسياستها غير ثابتـــة (٥) .

ويقول منتقدو هذا النظام أن العدالة المجردة التى يحققها نظام التمثيل النسبى لا قيمة لها إذا لم تحقق للحكومة الاستقرار ، ولسياستها الانسجام والثبـــات .

المنـــاقشة :

نرى أن الارتباط ليس بحتمى بين نظام التمثيل النسبى وتعدد الأحزاب ،

---

(١) د. محمود حلمى — المرجع السابق — ص ٤٠٧ .
(٢) د. ابراهيم درويش — المرجع السابق — ص ٤٢١ .
(٣) د. محمود عيد — المرجع السابق — ص ٢١٠ .
(٤) د. عثمان خليل — المرجع السابق — ص ٢٥٦ .
(٥) د. عثمان خليل — المرجع السابق — ص ٢٥٥ .
د. ثروت بدوى — المرجع السابق — ص ٢٨٢ .
د. عبد الحميد متولى — أزمة الأنظمة الديمقراطية ص ١٧٠ .
حيث يقول إنه كان يحبذ الأخذ بهذا النظام فى مصر لظروفها الخاصة وللمزايا العديدة التى تنسب إلى هذا النظام ، ويضيف أنه عدل عن هذا الرأى فى محاضراته التى ألقاها بالجامعة فى يونيو ١٩٥٢ .

وإن كان يلازمه غالباً (٢) ، فالاتجاهات والأفكار تظل قائمة فى المجتمعات — سواء اعترف بها النظام أم لم يعترف بها — على أنه لاشك أن نظام التمثيل النسبى يساعد على إبراز وتقوية هذه الاتجاهات .

ومع ذلك فإذا لزم الأمر فإنه يمكن أن نتفادى تمثيل كثرة الأحزاب فى البرلمان ، بالنص على ضرورة حصول أى حزب على نسبة معينة من أصوات الناخبين كشرط لقيامه وجديته .

والواقع أن عدم الاستقرار الوزارى ، وصعوبة العمل التشريعى ، لا يرجعان إلى نظام التمثيل النسبى ، بمقدار ما يرجعان إلى عدم قدرة هذه الأحزاب فى التعايش والتنافس فى إطار من التعاون والتسامح ، فها هى الأحزاب السياسية فى بلاد (اسكندنافيا) ، وهى بلاد تأخذ بنظام التمثيل النسبى ، قد أثبتت قدرتهـا على التعاون وعلى نجاح هذا النظام (١) .

ويقول أنصار هذا النظام : إن الدليل على نجاح هذا النظام هو انتشاره فى كثير من دول العالم ، وقد أخذت به معظم الدول الأوروبية . فهو مطبق فى بلجيكا من سنة ١٨٩٩ ، وسويسرا من سنة ١٩١١ ، والدانمرك من سنة ١٩١٥ ، وأخذت به هولندا سنة ١٩١٧ ، والمانيا سنة ١٩١٩ وغيرها من الدول الأوروبية .

---

(١) راجع فى نفى الارتباط الحتمى : أندريه هوريو — المرجع السابق — ص ٢٧٣ . وراجع فى التلازم : د. الشافعى أبو راس : التنظيمات السياسية الشعبية ص ٢٦٣ — ٢٦٤ ، حيث يقول « أنه تصادف انكماش عدد الأحزاب فى بعض البـلاد على إثر اعتناقها النظام الانتخاب النسبى ولكنه لم ينخفض إلى أقل من ثلاثة أحزاب إطلاقاً » . ويقول أيضاً :

« وقد ثبت بالاستقراء أنه لم يوجد بلد ساد فيه نظام حزبى غير نظام تعدد الأحزاب ثم أخذ بنظام التمثيل النسبى إلا واختفى نظامه الحزبى القائم ليحل محله نظام تعدد الأحزاب » .

(٢) لسلى ليبسون : الحضارة الديمقراطية . (دار الآفاق الجديدة ، بيروت) ص ١٤٦ .

وراجع أيضاً :

د. ابراهيم درويش — المرجع السابق — ص ٤٢١ قوله : « ونتنبه إلى أن اللى يلعب الدور الرئيسى فى وضوح الأغلبية أو عدم تواجدها فى البرلمان ، ليس فى نظرنا ، طريقة الانتخاب وإنما مرجعه إلى النظام الحزبى نفسه » .

وأخذت به البرازيل وجنوب إفريقيا .

وفى معرض الرد على القول بأن الدول العريقة فى الديمقراطية «كانجلترا» و «فرنسا» لم يأخذا به يقولون : إن «انجلترا» أخذت به فى نطاق تمثيل الجامعات ولولا عدم تعدد الأحزاب وروح المحافظة المشهورة لساد هذا النظام فيها ، ولا يزال حزب الأحرار يطالب به والاتجاه يتزايد نحو هذا النظـــام(١) .

أما «فرنسا» فقد أخذت به فترة من الوقت ما بين (١٩١٩ - ١٩٢٧) و (١٩٤٦ — ١٩٥٨) ولكنها مزجت بينه وبين الانتخاب بالأغلبية ، وهما مبدآن متناقضان ، ولهذا لم تنجح فيه (٢) .

وأما (الولايات المتحدة الأمريكية) فلم تأخذ بهذا النظام ، لعدم تعدد الأحزاب فيها بالشكل الأوربى ، إذ لا يوجد بها غير حزبين كبيرين ، ومع ذلك فإن الذى يخفف من عيوب الانتخاب بالأغلبية فى الولايات المتحدة ، كثرة المناصب الانتخابية على المستوى الاتحادى والولايات والمحلى وقصر دوريتها ، مما يجعل من الممكن أن تكون الأغلبية فى الكونجرس لحزب ، فى حين ينتمى رئيس الجمهورية لحزب آخر ، ويتوزع حكام الولايات من الحزبين بنسب متفاوتة (٣) .

ولكن طريقة التمثيل النسبى مطبقة فى بعض المدن الأمريكية وكندا فى نطاق الانتخابات البلدية (٤) .

وعلى العموم فإن التمثيل النسبى يكسب كل يوم أرضاً جديدة ، وإذا كانت الدول العربية لم تطبق هذا النظام بعد ، فإن اتجاهات قوية تنادى فى (مصر) بتطبيق هذا النظام مؤكدة أنه الأنسب للمجتمع المصرى ، حيث

---

(١) عبد المنجى رجب : المثل الديمقراطية والنظام الانتخابى فى مصر ص ١٩٥ .

(٢) هوريو – المرجع السابق – ص ٢٧٦ .

د. محمود عيد – المرجع السابق – ص ٢١٦ .

(٣) من مقال «التمثيل النسبى والديمقراطية» د. اسماعيل صبرى عبد الله الأهرام ١٤-٤-١٩٧٦ .

(٤) رايموند كارفيلد كيتل «العلوم السياسية» (النهضة ، بغداد ١٩٦٣) جزء ٢ ص ٤٨ .

يخلص المجتمع من الرؤى العشائرية وألاعيب المحترفين والمتاجرين بالأصوات الانتخابية ، ويحرر عملية الانتخاب من الضغوط المحلية والموروثة من نفوذ أعيان الريف ، وأيضاً لأن الانتخاب بالأغلبية قد يرتب لواحدة من القوى السياسية فرصة السيطرة الكاملة على مقدرات العمل السياسى وقد تؤدى بها إلى ممارسة دكتاتوريتها ضد الفئات الأخرى ، وحتى يمكن أن تساهم التجمعات السياسية فى عمليات الدعاية الانتخابية ولا تلقيها على عاتق المرشح الفرد كلية ، فنحرم من بعض الشخصيات ذات الكفاءة والتى تبتعد عن الترشيح لضعف الإمكانات المادية ، وكذلك لإيجاد فرص واسعة أمام الممثلين الفعليين للعمال والفلاحين فى الفوز والظهور (١) .

ونحن نرى أن الأمر متوقف على التجربة ، فقد ينجح فى دولة ولا ينجح فى أخرى لاختلاف الظروف المحلية ، وما دام الأمر كذلك فليس من العدل الحكم عليه مقدماً ، وإذا كان نظام الأغلبية قد عرف ما له وما عليه من التجربة ، فلنجرب هذا النظام لكى يصح الحكم عليه .

وإذا كان البعض يرى أن هذا النظام يلزمه مستوى من النضج والثقافة السياسية ، وأحزاب سياسية منظمة ، فإننا نقول إن الممارسة الديمقراطية كفيلة بتحقيق ذلك مع مراعاة العوامل الاقتصادية والاجتماعية وغيرها .

---

(١) من مقال « السلام الاجتماعى والانتخاب بالقائمة » .
د. محمد رضا محرم ، الأهرام ١٧-٧-١٩٧٦ .
وكذلك :
، "الواقع المصرى والانتخاب بالقائمة د. محمد رضا محرم ، الأهرام . و « التمثيل النسبى والديمقراطية » د. اسماعيل صبرى عبد الله ، الأهرام ١٤-٤-١٩٧٦ .

المطلب الرابع

تمثيل المصالح والحرف والأقليات الدينية والجنسية

عرف – قديماً – ما يسمى بفكرة (تمثيل الطبقات) حيث كانت الطبقات الاجتماعية المكونة من الأشراف ورجال الدين والعامة تمثل فى المجالس الاستشارية بنسب معينة وبأسلوب معين .

إلا أن هذه الفكرة كانت موضع انتقاد من أصحاب الاتجاه الديمقراطى فزال – تقريباً – هذا الأسلوب ، وظهر ما يسمى بفكرتى (تمثيل المصالح والحرف) و (تمثيل الأقليات الدينية والجنسية) وذلك بأسلوب يتفق والشكل الديمقراطى الحديث . إلا أن هاتين الفكرتين تعرضتا لنقد شديد .

وفيما يلى عرض ومناقشة لهاتين الفكرتين .

الفرع الأول

تمثيل المصالح والحرف

وفى هذا النظام يقوم أصحاب كل حرفة أو مهنة باختيار نواب يمثلونهم فى البرلمـــان .

ويلاحظ اختلاف هذا الأسلوب عن أسلوب (تمثيل الطبقات) القديم . فهنا يتم التمثيل عن طريق الانتخاب ، وبواسطة أرباب الشأن أنفسهم وبنسبة تتفق ووزنهم فى المجتمع .

ومن ناحية أخرى فإنه يوجد إلى جانب المجلس الذى يمثل المصالح والحرف ، المجلس النيابى ، إذ هو ليس بديلا عنه وإنما مكمل له .

مزايا تمثيل المصالح :

١ — يكفل تمثيل الأمة تمثيلا صحيحاً ، فالدولة ليست مكونة من أحزاب سياسية فقط ، بل طوائف فنية يجب ضمان تمثيلها ، حتى يكون البرلمان معبراً — بصدق — عن رأى الأمة بكل عناصرها .

٢ — المجلس الممثل للمصالح والحرف أكثر كفاءة وقدرة على معالجة المشاكل الاقتصادية والفنية من المجلس النيابى الآخر . وأرباب كل مهنة أقدر على معرفة الكفاءات بينهم .

٣ — تؤدى إلى التخلص من سيطرة الأحزاب .

نقد فكرة تمثيل المصالح :

١ — تتعارض مع مبدأ سيادة الأمة الذى يفترض وجود إرادة واحدة للأمة وموجودة فى هيئة الناخبين جميعاً ومن ثم فهى لا تتجزأ [١] .

---

(١) د. محمود عيد : نظام الانتخاب فى التشريع المصرى والمقارن ص ٢٣٦ .

٢ — تؤدى إلى تقديم كل عضو صالح حرفته على الصالح العام .

٣ — ليس من المؤكد أن المجلس (الحرفى) سيمثل الكفايات لأن الأشخاص الذين يصلون عادة إلى زعامة المؤسسات المهنية هم الذين تتوافر فيهم إجادة أسلوب الكلام ، وليس بالضرورة أسباب الكفاية الفنية (١)

وحتى لو سلمنا بكفاءة النائب الحرفى ، فكفاءته مقصورة على المسائل المتعلقة بمهنته ، وهذا لا يفيدنا ، إذ المفروض أن يكون النائب على درجة من الثقافة السياسية الواسعة تجعله قادراً على معالجة جميع المشاكل المتعلقة بالمجتمع .

٤ — الصعوبات العملية ، وتتلخص فى الآتى(٢) :

(أ) صعوبة تحديد المصالح والجماعات التى يجب تمثيلها ، وذلك لتعدد أنواع الفنون والصناعات وتنوعها .

(ب) صعوبة تحديد نسبة التمثيل لكل فئة من حيث الكثرة العددية أو الأهمية الاقتصادية .

(ج) صعوبة تحديد طريقة الاختيار ، وهل سيقوم أعضاء كل فئة على انفراد بالاختيار أم النقابات أم الهيئة المركزية .

(د) صعوبة تحديد اختصاصات المجلس الحرفى من ناحية قصرها على المسائل الاقتصادية أو شمول اختصاصها فى كل المسائل .

(ﻫ) صعوبة تحديد العلاقة بين المجلسين من ناحية الاختصاصات والسلطة وكيفية الترجيح فى حالة الخلاف .

٥ — لا تؤدى إلى التخلص من سيطرة الأحزاب ، إذ أن سيطرة الأحزاب ستمتد إلى هذه المهن . وحتى لو سلمنا بذلك فإنه يستبدل بسيطرة الأحزاب سيطرة النقابات على الأفراد (٣) .

---

(١) د. ابراهيم درويش — علم السياسة — ص ٤٢٢ .

(٢) د. عثمان خليل : المبادئ الدستورية العامة — ص ٢٦٤ .

د. محمود عيد — نظام الانتخاب فى التشريع المصرى والمقارن — ص ٢٣٦ .

(٣) د. محمود حلمى — المرجع السابق — ص ٤١٣ .

وأيضاً يمكن جماعات الضغط من سيطرة أقوى من سيطرة الأحزاب ، ومن ثم يفتح الباب أمام مخاطر أكبر وأكثر (١) .

ولهذا فإن معظم الدول امتنعت عن الأخذ بفكرة تمثيل المصالح ، واكتفى البعض بإنشاء مجالس استشارية لهذه المصالح ، تقدم النصح والرأى دون أن يكون لها الصفة الإلزامية .

الفرع الثاني
تمثيل الأقليات الدينية والجنسية

تتكون بعض الدول من عدة أجناس لم تنصهر بعد لتكون جنسية واحدة وقومية واحدة . كما تعيش فى بعض البلاد أقليات دينية مختلفة ، وقد لا تسفر نتيجة الانتخابات عن تمثيل عادل لها فى البرلمان .

ولهذا يرى البعض بوجوب تمثيل خاص لهذه الأقليات ويستندون إلى الآتى(٢) :

١ — إذا لم تمثل هذه الأقليات ، شعر أهل هذه الأقليات بأنه قد وقع بهم حيف ، وقد يؤدى ذلك إلى التفرقة بين عناصر الأمة .

٢ — لهذه الأقليات مصالح معينة وقد تعرض هذه المسائل وتفوت عن حسن نية . فيحسن أن تمثل هذه الأقليات لحماية هذه المصالح .

ولكن هذه المبررات لم تصمد أمام الحجج التالية(٣) :

١ — يهدف النظام الدستورى إلى تحقيق المساواة المطلقة بين الأفراد .

٢ — قياس الأقليات الدينية والجنسية على الأقليات السياسية قياس مع الفارق فالأقليات السياسية هى أحزاب سياسية تجمعها وحدة المبدأ السياسى ولها أنصار يدعون إلى مبادئها وقد تصبح أغلبية فى يوم ما ،

---

(١) د. ابراهيم درويش — المرجع السابق — ص ٤٢٢ .

(٢) د. محمود حلمى — المرجع السابق — ص ٤١٤ .

(٣) د. محمود حلمى — المرجع السابق — ص ٤١٤ .

د. عثمان خليل — المرجع السابق — ص ٢٦٨ .

ولذلك كان من المناسب أن تمثل فى البرلمان تمثيلا يتفق وقوتها لضمان وجود تمثيل شامل فى البرلمان لجميع الاتجاهات ، أما الأقلية الجنسية أو الدينية فلا تجمعها وحدة المبدأ السياسى ولا يمكن أن تستميل إليها الناس لتصبح أغلبية فى يوم ما .

٣ ــ النائب فى النظام النيابى يمثل الأمة كلها لا جهة معينة أو طائفة معينة ، وهذا أحد أركان النظام النيابى .

٤ ــ يرسخ هذا التمثيل الفوارق الدينية والجنسية بين أبناء الأمة الواحدة فيخلق المنازعات ويعوق التقدم ، وذلك بدلا من محاولة التآلف والتسامح .

٥ ــ ليس للأقليات الدينية أو الجنسية رأى خاص فى السياسة العامة ، ولا مصالح تخالف مصالح المجموع . فالجميع سواء ، والصالح القومى العام هو الهدف المنشود .

٦ ــ يورد هذا التمثيل قيداً على حرية الناخب فى الاختيار ، مع أن المعروف فى النظام النيابى حرية الناخب فى اختيار من يثق به وبمبادئه وكفاءته من غير تقييده بالفارق الدينى أو الجنسى .

فصل ختــــامى

فى المقارنة

هناك أوجه اتفاق واختلاف بين نظامى الشورى والديمقراطية المعاصرة ، والمقارنة هى التى تبرز هذه الأوجه ، وذلك لمعرفة مدى إمكان الاستفادة من التجربة الديمقراطية المعاصرة ، ومن ناحية أخرى لنبين إلى أى مدى يساهم نظام الشورى الإسلامى فى تصحيح بعض أوجه الحياة الديمقراطية المعاصرة .

وهكذا نقابل بين النظامين فى ثلاثة جوانب :

الأول : أوجه الاختلاف والمغايرة .

الثـــانى : أوجه الاتفـــاق .

الثالث : أوجه الاستفادة والتأثير المتبادلين .

١ - أوجه الخلاف

بين الشورى والديمقراطية المعاصرة

وهذه الأوجه إنما تنبع من كون الشورى جزئية فى نظام إسلامى متكامل له فلسفته الخاصة وأهدافه الخاصة ، وكذلك فإن الديمقراطية نابعة من نظام له فلسفة وأهداف معينة ، وقد طبق كل منهما فى بيئات مختلفة .

ونحن هنا لن نتعرض للفلسفة والأهداف لأنهما خارجان عن موضوع البحث وإنما سنركز على نقاط الاختلاف على الوجه التالى :

١ — سلطات مجلس الشورى ، مقيدة بعدم خروجها على النصوص الإسلامية المقررة :

ومجال الشورى محصور فيما لا يكون فيه نص أو فيه نص ظنى الدلالة يحتمل أوجها عدة فى الفهم .

وأما حيث وجد النص الواضح الدلالة ، فالشورى إنما تكون فى الرسائل التنفيذية (اللوائح والقرارات) .

وفى كل هذه الأمور يجب أن تكون التشريعات متفقة مع مبادئ الشريعة العامة وروحها .

أما سلطات المجلس النيابى فى الديمقراطية المعاصرة فيمكن أن تكون مطلقة ، وصحيح أن الدستور يقيدها ، ولكن الدستور نفسه قابل للتغيير .

ولهذا يقال إن الأمة مصدر السلطات فى الديمقراطية المعاصرة ، بإطلاق ، ولكن الأمة مصدر السلطات فى حدود الشريعة فى الدولة الإسلامية . ومصدر السلطان والسيادة فيها لله .

٢ — الحقوق والحريات العامة فى الشورى الإسلامية تختلف عنها فى الديمقراطية المعاصرة من ناحيتين .

الأولى :

إن هذه الحقوق والحريات تتحول إلى واجبات اجتماعية ودينية وتأخذ طابع (الوظيفة الاجتماعية) المرتبطة بتحقيق المقاصد الشرعية وبتوازن يحقق مصلحة الفرد والجماعة ، دون طغيان أحد الجانبين على الآخر .

ثم إن المواطنين يجب أن يتمتعوا بهذه الحقوق وإلا أثموا بالترك والتقاعس ، بينما كانت الديمقراطية المعاصرة ولا تزال تأخذ موقفاً سلبياً وتغالى فى تغليب الجانب الفردى ، وحتى بعد ظهور الاتجاهات الاشتراكية فلا يزال موقفها سلبياً فى غير جانب الحقوق الاجتماعية .

الثــانية :

إن هذه الحريات موصوفة ومقيدة فى الإسلام بضوابط من الشريعة نفسها . وأما فى الديمقراطية المعاصرة فهذه الحقوق مطلقة ولا يحدها إلا ضابط عدم الإضرار بالغير ، والقانون ، ولكن القانون نفسه متغير .

٣ — الشورى الإسلامية مرتبطة بقيم أخلاقية نابعة من الدين نفسه ، ولذلك فهى ثابتة غير خاضعة لتقلبات الميول والرغبات ، ومن ثم فهى تضبط وتحكم تصرفات الأمة ورغباتها .

بينما لا تستند الديمقراطية المعاصرة إلى مثل هذه القيم الثابتة ، بل هى قيم نسبية تتحكم فيها رغبات وميول الأكثرية .

ولهذا كان تسلط أمة على أخرى مشروعاً فى ظل الأنظمة الديمقراطية المعاصرة ، بينما تهدف القيم الإسلامية إلى تغليب النظرة الإنسانية الشاملة ، وإلغاء الإطار الأنانى المحدود فى فكرة الدولة القومية ذات السيادة المطلقة وإبراز الجوانب الإيجابية فيها . والفكرة الإسلامية ليست ضد القوميات بإطلاق ، ولكنها ضد القوميات المتسلطة الأنانية .

وأما الجوانب الإيجابية المميزة لكل قومية عن الأخرى والتى تتيح إضافة ملمح متميز إلى الحضارة الإنسانية فهى أمر صحى ومرغوب فيه كالفروق القائمة بين أفراد البشر المكونة لشخصياتها .

فالقومية فى التصور الإسلامى تتخذ اتجاهاً أكثر وأوسع فى إنسانيته من التصور السائد فى الفقه السياسى الغربى .

٢ - أوجه الاتفاق

بين الشورى والديمقراطية المعاصرة

ويمكن تلخيص أوجه الاتفاق فى الآتى :

١ - ترى الديمقراطية المعاصرة وجوب مناقشة المجلس النيابى للمسائل العامة التشريعية ، بحيث يترتب على المخالفة عدم المشروعية والمساءلة .

وقد بينا فى الفصل الأول (حكم الشورى) مثل ذلك وانتهينا إلى اختيار وجوب الشورى فى المسائل المتعلقة بمصالح الأمة ، عن طريق عرضها على أهل الشورى ، بحيث يترتب على ترك هذا الأمر المخالفة والإثم .

٢ - مبدأ الأغلبية وحق المعارضة ركنان أساسيان فى الديمقراطية المعاصرة .

كذلك انتهينا إلى أن نتيجة الشورى ملزمة ، وأن مبدأ الأغلبية مقرر فى النظام الإسلامى ، وأن حق الأقلية فى المعارضة أمر مكفول فى الشورى الإسلامية .

٣ - ومن رأينا - أيضاً - أن أعضاء المجالس النيابية فى العصر الحديث يصبح أن يكونوا أهل الشورى .

وانتهينا إلى اختيار جواز عضوية المرأة فى المجلس النيابى ، وكذلك أهل الذمة . وبينا أن الشروط التى اشترطها الفقهاء فى أهل الشورى ، بعضها شروط مرحلية مرتبطة بالبيئة التاريخية .

وفى كل هذه الأمور لا تختلف الديمقراطية المعاصرة عن الشورى الإسلامية ، غير أننا حرصنا على إبراز شرط الالتزام بالقيم الأخلاقية والدينية والسلوك الحسن فى عضوية المجالس النيابية بالنسبة للشورى .

٣ - أوجه التأثير المتبادل

بين الشورى والديمقراطية المعاصرة

ونتكلم أولا عن موقف الشورى من بعض مظاهر الديمقراطية المعاصرة .

ثم نتكلم بعد ذلك عما يمكن أن تقدمه الشورى لتصحيح بعض مظاهر الحياة الديمقراطية المعاصرة .

أولا : الشورى ونظام الأحزاب السياسية

الأحزاب السياسية أساس الديمقراطية المعاصرة ، فما موقف الشورى من نظام الأحزاب السياسية ؟ .

للإجابة على هذا السؤال نجد اتجاهين :

الاتجاه الأول :

وهو يرى أن الإسلام يرفض هذا النظام أو على الأقل يكرهه .

الاتجاه الثانى :

وهو يرى أن الإسلام يسمح بنظام الأحزاب بل ويشجعه ما دام ملتزماً بأصول الشريعة .

أدلة الفريق الأول مع المناقشة :

ويستند الفريق الأول فى رفضه لنظام الأحزاب إلى أدلة أهمها :

١ — نصوص من القرآن الكريم ومن السنة النبوية تؤكد على وحدة الأمة وتحذر من الفرقة والاختلاف .

ومن هذه النصوص :

قوله تعالى : ﴿ واعتصموا بحبل الله جميعاً ولا تفرقوا ﴾ (١) ؛

وقوله تعالى : ﴿ إن الذين فرقوا دينهم وكانوا شيعاً لست منهم فى شىء ﴾ (٢) .

وقوله تعالى : ﴿ وأطيعوا الله ورسوله ، ولا تنازعوا فتفشلوا وتذهب ريحكم ، واصبروا إن الله مع الصابرين ﴾ (٣) .

وقوله صلى الله عليه وسلم : (يد الله مع الجماعة) (٤) .

وغير ذلك من النصوص .

المنـــاقشة :

ولكن أصحاب الاتجاه الثانى يناقشون هذه النصوص ويوردون نصوصاً أخرى تؤكد على كفالة الإسلام لحرية الرأى وحق المعارضة والاختلاف .

ومن هذه النصوص ، قوله صلى الله عليه وسلم « اختلاف أمتى رحمة » (٥) ويضيف هؤلاء بأنه لابد من الجمع بين هذه النصوص المتعارضة ، بالقول بأن الاختلاف المنهى عنه هو الاختلاف فى صلب العقيدة والأصول القطعية ، وأما الاختلاف فى الفروع والكيفيات والوسائل فمشروع ومطلوب ولا يؤدى إلى الفرقه والتنازع ، بل هو دليل الحيوية والخصوبة الفكرية والتطور ، وإلا لو منع ذلك لكان معنى ذلك الجمود والسلبية .

ويقولون أنه لا خوف على وحدة الجماعة ، وحتى فى أوقات الخطر تلجأ الأحزاب إلى الائتلاف الحكومى ويتم بمقتضاه إلغاء الأحزاب مؤقتاً .

وكذلك فإن من حق أى نظام منع الأحزاب الخطرة أو الخارجة على النظـــام العام .

---

(١) من الآية (١٠٣) من سورة آل عمران .

(٢) من الآية (١٥٩) من سورة الأنعام .

(٣) الآية (٤٦) من سورة الأنفال .

(٤) يراجع هذا الحديث وغيره لمعرفة درجته من الصحة – الفصل الثانى – نتيجة الشورى – الدليل السابق للقائلين بإلزامية الشورى – الحديث رقم ٥ .

(٥) لا أصل له : راجع (سلسلة الأحاديث الضعيفة والموضوعة وأثرها السيء فى الأمة) الشيخ محمد ناصر الدين الألبانى – المجلد الأول – الجزء الأول – رقم ٥٧ ص ٨٦ .

٢ – الأساس النفسى التاريخى :

تعطى كلمة (الأحزاب) وقعاً غير مستحب عند المسلم ، فهى :

أولاً : تذكره بالموقف التاريخى للأحزاب التى تحالفت لحرب الرسول صلى الله عليه وسلم ، وكذلك فإن القرآن الكريم ذكر هذه الأحزاب (١) بصورة غير محببة .

ثانياً : الملابسات السيئة التى لازمت النظام الحزبى فى ظل التدخل الأجنبى الذى كان يهدف إلى تمزيق الأمة بهدف السيطرة الدائمة .

ولهذا رأينا الجماعات الإسلامية تتحاشى إطلاق هذا الاسم عليها مع اشتغالها بالسياسة ورغم كونها أحزاباً سياسية فى الواقع .

المناقشة :

وأما عن الأمر الأول فالاشتراك فى الاسم غير مبرر لهذا النفور .

وأما عن الأمر الثانى فالمساوئ الحزبية كانت دخيلة على النظام الحزبى ومصدرها أمور خارجية كالتدخل الأجنبى والتخلف الثقافى وانحراف الحكم .

٣ – أن الأمة كلها – حاكماً ومحكوماً – تدين بمبدأ واحد وتتكامل وتتوازى جهودها فى تطبيقه .

ويرد على هذا أنه مع التسليم بذلك فإن المبدأ الواحد لا يمنع الاختلاف فى التفاصيل والوسائل التنفيذية .

٤ – إن التحالفات ممنوعة فى الإسلام – ويكفى المسلمين عقد واحد هو عقد الإسلام ، فإن تحالف البعض منهم يقصى البعض الآخر فيؤدى إلى تفريق المسلمين (٢) .

ويرد على هذا بأن التحالفات المحظورة هى تلك التى تهدف للإضرار ،

(١) فى الآيات ٢٠ و ٢٢ من سورة الأحزاب .

(٢) د. مصطفى كمال وصفى – النظام الدستورى فى الإسلام مقارناً بالنظم العصرية ص ٧٦ .

وأما التحالفات بهدف المنافسة للوصول إلى أحسن السبل لخدمة المبدأ الواحد فمطلوبة .

٥ — إن الأحزاب قد تعارض لوجه المعارضة فتعطل المشروعات ، بهدف إحراج الحكومة لإسقاطها ، طمعاً للوصول للحكم .

والرد على ذلك ، أن التنافس للوصول إلى الحكم أمر مشروع في الإسلام ، والصحابة تنافسوا في ذلك ، وهذا التعطيل للمشروعات قد يكون خيراً ، إذ يتيح فرصة للتأني والدراسة بدلا من التسرع والارتجال ، ولم نسمع أن البلاد الديمقراطية قد اشتكت من ذلك (١) .

أدلـــة الفريق الثاني :

هذا الفريق — كما ذكرنا — يستخلص من روح النصوص الواردة — خاصة في المجال السياسي — ما يؤيدون به رأيهم في قيام أحزاب سياسية ملتزمة بأصول الشريعة المتفق عليها .

وأهم أدلتهم في هذا الشأن ، الآتي :

١ — المبادئ العامة الملزمة ، كالشورى والعدالة والمساواة والحرية وكذلك الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ، يصعب تحقيقها ، كما يصعب حمايتها والحفاظ عليها في العصر الحديث في ظل نظام يرفض الأحزاب السياسية .

وبيان ذلك :

أن الشورى والمعارضة وجهان لعملة واحدة هدفها المصلحة العامة عن طريق المشاورة وتبادل الرأي . وفي أيام الراشدين كان من الممكن للإمام أن يحيط بمشاكل عصره إما مباشرة أو عن طريق مشاورة صفوة الصحابة عنـــــده .

أما اليوم وقد تعقدت المشاكل وتعددت وتفرعت التخصصات وزاد

---

(١) د. أحمد شوقي الفنجري — الحرية السياسية في الإسلام — (الكويت ١٩٧٣) ص ٢٤٤ .

عدد السكان وانتشر العمران ، فقد أصبح من الصعب التعرف على من تجب مشاورتهم ، وكذلك أصبح من الصعب إمكان قيام معارضة منظمة وجادة وهادفة بدون تنظيمات سياسية لها من الإمكانيات والوسائل ما تقدر به على التعبير عن الرأى ونشره وحمايته وإيصاله إلى أعلى المستويات .

وكذلك فإن مبادئ العدالة والمساواة هى أقرب للتحقيق فى ظل النظام الحزبى دون الأنظمة الأخرى ومثل ذلك يقال عن حرية الرأى (١) ؛

المنـــاقشة :

ويناقش هذا الدليل ، بأن المعارضة الفردية تستطيع تحقيق هذه المبادئ والحفاظ عليها والدفاع عنها . وقد كانت هذه المعارضة الفردية فى عهد الراشدين وبعده قائمة ومؤثرة ولا حاجة للأحزاب بمشاكلها .

الـــرد :

ولكن هذا الأمر غير مسلم ، فإذا كانت هذه المعارضة مؤثرة فى ذلك الزمن فإن الأمر بخلاف ذلك فى العصر الحديث . وذلك للأسباب التالية :

(أ) أن الحزب المنظم أقوى على المعارضة من الجهد الفردى المبعثر وأقدر على إيقاف الظلم وأكثر هيبة لدى الحاكم من الأفراد ، وهو أقدر على سحب الثقة من الحكومة إذا تمادت وتجاهلت النصح والتحذير.

(ب) للجهاز الحزبى فى الدول المتقدمة عادة مراجعه ولجانه العلمية والفنية ، فهو أقدر من الأفراد على دراسة المشاكل المعقـــدة وإبداء الرأى فيهـــا (٢) .

(ج) كيف يستطيع الفرد — وحيداً — أن يقول (كلمة الحق) التى يجب أن تقال ، مصداقاً للحديث : (أفضل الجهاد كلمة حق عند سلطان جائر) من غير ضمانات ؟ .

---

(١) الأستاذ فاروق عبد السلام : الإسلام والأحزاب السياسية — ١٩٧٨ — ص ٤٤ .
(٢) د. أحمد شوقى الفنجرى — المرجع السابق — ص ٢٤٤ .

وحتى لو قالها فهل يضمن إمكانية التغيير والتأثير ؟ .

إن الفرد الوحيد – حالياً – لا يستطيع أن يقدم أو يؤخر ، ما لم يسنده تنظيم يحمى صوته وينشره ويدافع عنه .

ومهما افترضنا العدالة فى الحكام وإمكانية تقبلهم للنصيحة والنقد والمعارضة ، فلا يجوز الارتكان على ذلك ، ولابد من مراعاة ضعف الطبيعة البشرية . فلا قيمة لمبدأ حرية الرأى والأمر بالمعروف ، ولا ضمان ، دون الاعتراف بحق تكوين أحزاب سياسية معارضة لا تخرج فى أهدافها وأسلوب عملها على الأصول المتفق عليها فى الشريعة [١] .

٢ – إن النظام الحزبى الملتزم بأصول الشريعة هو التجسيد العصرى المناسب لمبدأ الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر .

٣ – مبدأ (حسن معاملة الأقليات الدينية) يقضى بمنح أصحابها حق التعبير عن آرائهم من خلال تنظيمات سياسية فى إطار النظام العام .

٤ – النظام الحزبى يحقق الحل لمشكلة مزمنة طالما كانت محل نقاش مجهد وطويل وهى : كيفية التوفيق بين النهى عن الخروج على الحاكم – خوف الفتنة – وبين وجوب قول كلمة الحق – مصداقاً للأمر بالمعروف . وبين ضمان إمكانية التغيير وعدم الوقوع فى التهلكة ؟ وذلك عن طريق الانتقال السلمى للسلطة من حزب الحاكم إلى الحزب المعارض ، وما على المحكوم إذا شعر بجور أو انحراف إلا أن يتحول بمشاعره وتأييده إلى الحزب المعارض للسلطة [٢] .

٥ – الدين الإسلامى ، دين الفطرة والواقع . ووقوع الخلاف من سنن البشر ، وفطرة فطر الله الناس عليها .

قال تعالى : ﴿ ولو شاء ربك لجعل الناس أمة واحدة ولا يزالون مختلفين ﴾ [٣] .

---

(١) الأستاذ فاروق عبد السلام – المرجع السابق – ص ٤٦ .

(٢) الأستاذ فاروق عبد السلام – المرجع السابق – ص ٤٨ .

(٣) الآية ١١٨ من سورة هود .

ومن المعلوم أنه ليس كل خلاف فى الرأى يفسد المودة ويثير الفتنة والبغضـــاء .

وكما وجدت المذاهب والمدارس الفقهية المختلفة وبين أصحابها صفاء ، فمن الممكن أن توجد الأحزاب السياسية المختلفة على أساس التعاون والمنافسة الشريفة .

فالهم هو تنظيم الخلاف والاستفادة منه لما فيه صلاح المسلمين (١)

٦ - لقد تنافس الأنصار والمهاجرون يوم السقيفة على أحقية كل منهما فى الخلافة . وكان لكل فريق حججه . وقد انتهى الأمر بترشيح أبى بكر رضى الله عنه ومبايعته .

وهذا دليل على مشروعية الخلاف فى الأمور الاجتهادية والأحزاب السياسية الحديثة إنما تسعى عن طريق برامجها وأنصارها للسعى للوصول إلى الحكم عن طريق اقناع أكبر عدد من الناخبين بأنها أحق وأجدر من غيرها بالحكم .

وهكذا فمن الممكن وجود أحزاب سياسية تختلف فى وسائلها وبرامجها مع اتفاقها فى وحدة العقيدة .

دليل المصالح المرســلة :

الأحزاب السياسية تحقق المقاصد الشرعية المرسلة وذلك عن طريق تحقيقها للمصالح المختلفة للأمة . الضرورية والحاجية والتحسينية (٢) .

فمثال الأولى :

إن الأمة الإسلامية كانت مهددة فى دينها ودنياها من قبل الدول المعتدية التى كانت تسيطر على بلاد الإسلام ، واستطاعت الأحزاب السياسية

---

(١) الأستاذ فاروق عبد السلام - المرجع السابق - ص ٥١ بتصرف .

(٢) الضرورية : ما يتوقف عليها حياة الناس .

الحاجية : ما يتوقف على فقدانها الحرج والمشقة .

التحسينية : ما يتوقف على فقدانها نقص فى الكمال .

فى هذه البلاد عن طريق استقطاب المشاعر وتنظيم حركة المواطنين وتحديد المطالب أن تحرر الشعوب الإسلامية .

ومثال الثانية :

التاريخ الإسلامى يحدثنا بحوادث الصراع الدامى على السلطة ، وكان الناس فى حرج ومشقة من أمرها .

ولكن الأحزاب السياسية تكفل انتقال هذه السلطة بطريقة سلمية ، وتجنب الناس هذا الحرج .

ومثال الثالثة :

إن الأحزاب السياسية مدارس للشعوب فى شئون السياسة ، وتعمل على توعية الجماهير وتخريج القادة السياسيين المؤهلين للحكم .

فالخلاصة أنه من المصالح المرسلة قبول النظام الحزبى الحديث ما دامت الأحزاب تؤدى إلى جلب المصالح ودرء المفاسد كما هو مقصود الشارع من تشريعاته (١) .

التحقيق فى المسألة :

يلاحظ الباحث رجحان أدلة الفريق المؤيد لقيام الأحزاب السياسية .

ونعتقد أن معارضة الفريق الأول نابعة من خشيتهم أن يؤدى السماح للنظام الحزبى إلى قيام أحزاب عقائدية مخالفة لعقيدة الإسلام .

لذلك فهم يرفضون النظام الحزبى جملة واحدة سداً للذريعة .

والواقع أن هذا الخوف لا مبرر له . خاصة أنه إذا راعينا أمرين :

الأول :

ليس ثمة نظام بديل لضمان الحريات السياسية فى ظل الإسلام إذا تم إلغـــاء الأحزاب .

---

(١) الأستاذ فاروق عبد السلام ، المرجع السابق ، ص ٦٦ .

الثـــانى :

مهما كانت المساوئ التى تنسب للنظام الحزبى فإن محاسنه أكثر .

ولذلك فنحن لا نرى بأساً فى النظام الحزبى إذا التزم بإطار الشريعة وأصولها ، حيث يتفق الجميع فى المبدأ ويختلفون فى الوسائل (١) .

---

(١) راجع فى منع النظام الحزبى :

– أبو الأعلى المودودى : نظرية الإسلام وهديه (٦٧ دار الفكر) ص ٦٠ .

– د. مصطفى كمال وصفى : النظام الدستورى فى الإسلام ص ٧٥ و «السلطة الشعبية فى نظام الإسلام » ص ١٧ . ولكنه يرى أنه لا بأس بالاختلاف فى الوسائل إذا اتفقوا فى المبدأ «لأن المختلفين فى المبدأ يسعى بعضهم إلى هدم بعض ، وأما المختلفون فى الوسيلة فإنهم يتكاملون فى محاولات النقد البناء» .

– فضيلة الشيخ جاد الحق على جاد الحق – روز اليوسف ١٩ أكتوبر ٧٨ – العدد ٢٦٢٦ – ص ٢٨ .

قوله «وإذا كانت الأنظمة الديمقراطية المعاصرة قد اقتضت أن تتنوع الأحزاب ، فإن العبرة بالأهداف والمقاصد ، وما دامت جميعاً تعمل لخير الوطن ملتزمة بالسير نحو تطبيق الشريعة . . فإنها على هذا الوجه تكون قد توحدت فى الهدف وإن اختلفت فى الوسائل . . . » .

وراجع فى الاتجاه المؤيد :

– محمد أسد : منهاج الإسلام فى الحكم (دار العلم للملايين ٦٤) ص ١١٦ .

– د. عبد الحكيم حسن العيلى : الحريات العامة فى الفكر والنظام السياسى فى الإسلام – دراسة مقارنة (دار الفكر العربى ١٩٧٤) ص ٦٦٦ حيث يقول :

«كما أنه من المعروف أن الشئون الدستورية والسياسية ليست من العقائد والأصول ، إذ هو نوع من الفروع التى يجوز فيها الاجتهاد وتختلف فيها وجهات النظر» .

– د. راشد البراوى : القرآن والنظم الاجتماعية المعاصرة – (دار النهضة العربية ١٩٧٥) ص ١٢٨ .

– د. محمد عبد الله العربى : نظام الحكم فى الإسلام (دار الفكر بيروت ٦٨) ص ٩٢ .

– د. أحمد شوقى الفنجرى – الحرية السياسية فى الإسلام – كويت ٧٣ ص ٢٣٩ .

– د. القطب محمد القطب طبلية – الإسلام وحقوق الإنسان .

– دراسة مقارنة – (دار الفكر العربى ١٩٧٦ ص ٣٤٧) .

– د. محمد ضياء الدين الريس – النظريات السياسية الإسلامية (دار التراث ٧٦) ص ٥٢ .

ثانياً: الشورى ونظام الانتخاب العام

يمثل نظام الانتخاب العام أحد الأركان الأساسية فى الديمقراطية المعاصرة.

ولم يعرف التاريخ السياسى الإسلامى هذا النظام ولكنه عرف نظام « البيعة » .

والبيعة فى جوهرها تعنى إعلان الفرد المبايع عن موافقته ورضاه لشخص المبايع له مع التزامه الإخلاص والولاء .

ونظام الانتخاب المعاصر يحقق هذا المقصود عن طريق ما يسمى بالتصويت ؟

وإذا كان نظام الانتخاب العام لم يكن معروفاً فى صدر الإسلام ، وما تلاه ، إلا أنه كان هناك ما يسمى بنظام (الاختيار الطبيعى) (١) والذى كان بمقتضاه تصل شخصيات نالت الرضا والقبول العام إلى مركز الصدارة .

وإذا كان هذا الأسلوب متناسباً مع بيئة تسود فيها بساطة العيش ، فإننا لا نرى مانعاً من تغيير هذا الأسلوب ليتلاءم مع بيئة أخرى تشكو من التعقد الحضارى ؟

وحيث أن أساليب التمثيل تتطور بحسب البيئات والمجتمعات ، وحيث أننا مأمورون بالشورى فى معالجة الشؤون العامة ، ومأمورون أيضاً بالشورى فى نفس الوسيلة المؤدية إلى تشكيل مجلس الشورى ، فإنه لا مانع من الاستفادة من تجارب الغير ما دامت صالحة ومتناسبة وتحقق الهدف المقصود من نظام التمثيل .

ونحن لا نجد وسيلة عصرية مناسبة تحقق الاشتراطات السابقة مثل نظام الانتخاب العام .

(١) تكلمنا عن هذا الأسلوب فى فصل « أهل الشورى » وكيفية معرفتهم .

وإذا كان هذا النظام قد تعرض لنقد بسبب ما لابس تطبيقه من مساوئ ، فإنه كأى نظام آخر لا يخلو من بعض السلبيات والمهم فى النهاية أن مزاياه أكثر .

ويمكن ملافاة بعض أوجه النقص وإصلاح هذه المساوئ عن طريق اشتراطات معينة ، منها تقييد الدعاية الانتخابية وتحديد المبالغ التى تدفع للنفقات الانتخابية إلى أقل حد ممكن ، وكذلك مراعاة الآداب والقيم الإسلامية ، وأن يتم كل ذلك عن طريق الرقابة القضائية على جميع المراحل الانتخابية ، وأخيراً العقاب على الأعمال المخلة والمنافية لنزاهة الانتخاب .

وفى صدد تفضيل أحد الأنظمة الانتخابية فإننا نفضل (نظـــام الانتخاب بالقائمة مع التمثيل النسبى) حيث أنه أقرب للعدالة .

ثالثاً: الشورى ومبدأ الترشيح الانتخابي

من أهم العمليات الانتخابية عملية الترشيح ، وفيها يعبر الشخص الذى توافرت فيه شروط الترشيح – للجهة المختصة – عن إرادته فى التقدم لاقتراع الناخبين عن دائرة معينة ، بهدف الحصول على عضوية المجلس النيابى ، ويصاحب عملية الترشيح عملية الدعاية .

ولكن بعض الباحثين (1) فى النظام السياسى فى الإسلام لا يرتضون هذا الأسلوب ، وهم يستندون إلى نصوص وأحاديث فى هذا الشأن .

فمن النصوص القرآنية ، قوله تعالى : ﴿ فلا تزكوا أنفسكم هو أعلم بمن اتقى ﴾ (2) .

ومن الأحاديث النبوية :

1 – عن عبد الرحمن بن سمرة رضى الله عنه قال : قال لى رسول الله صلى الله عليه وسلم : يا عبد الرحمن لا تسأل الإمارة ، فإنك إن أعطيتها عن مسألة وكلت إليها ، وإن أعطيتها عن غير مسألة ، أعنت عليها (3) .

---

(1) أبو الأعلى المودودى – نظرية الإسلام وهديه – (دار الفكر بيروت ٦٧) ص ٥٩ حيث يقول : لا ينتخب للإمارة أو لعضوية مجلس الشورى أولأى منصب من مناصب المسئولية من يرشح نفسه أو يسعى فيه سعياً ما .. وأيضاً كتابه « الحكومة الإسلامية » (١٩٧٧) ص ٢٠٦ .

– الأستاذ محمد أسد – منهاج الإسلام فى الحكم – (دار العلم للملايين ، بيروت ٦٤) ص ٩٢ حيث يقول :

(وعلى هذا فإنه من التمسك بروح الشريعة أن ينص دستور الدولة الإسلامية ، صراحة على أن سؤال شخص ما لمنصب إدارى ، أو طلبه لعضوية هيئة نيابية يجعله تلقائياً غير لائق للتوظيف أو الانتخاب) .

(2) من الآية ٣٢ من سورة النجم .

(3) صحيح مسلم شرح النووى (دار الفكر – بيروت ١٩٧٢) جـ ١٢ ص ٢٠٧ فتح البارى ١٠-٢٤٢ – (كتاب الأحكام) – باب من لم يسأل الإمارة أعانه الله » .

إرشاد السارى لشرح صحيح البخارى – « دار الكتاب العربى » المجلد العاشر – ص ٢٢٢ .

٢ ـ عن أبي موسى الأشعري رضي الله عنه قال : دخلت على النبي صلى الله عليه وسلم ، أنا ورجلان من بني عمي فقال أحد الرجلين . يا رسول الله ، أمّرنا على بعض ما ولاك الله عز وجل ، وقال الآخر مثل ذلك فقال : إنا والله لا نولي على هذا العمل ، أحداً سأله ، ولا أحداً حرص عليـــه (١) .

وفي رواية أخرى « فقال : لن أو لا نستعمل على عملنا من أراده (٢) ».

ويستخلص هؤلاء من هذه النصوص مبدأ (طالب الولاية لا يولى) وكذلك ينتهون إلى منع الدعاية الانتخابية المصاحبة لعملية الترشيح .

المنـــاقشة :

ولا يسلم معظم الباحثين بهذا الفهم ، فالمجتمع المعاصر قد تعقد تركيبه ، وتكاثرت أفراده ، ولم تعد الوجوه معروفة كما كانت رؤوس الأسر والعشائر من قبل ، وأصبحت عملية الترشيح لابد منهـــا لكفالة حسن سير أداة الحكم .

ولهذا فهم يناقشون هذه الأدلة بالآتي :

أولا ـ بالنسبة للآية الكريمة :

﴿ فلا تزكوا أنفسكم ... ﴾ يقولون أنها محمولة على التزكية الدينية وحدها ، أي دعوى التقوى والقرب من الله ، كما كان اليهود يقولون مثلا ﴿ نحن أبناء الله وأحباؤه ﴾ . ذلك أن القطع في هذا الأمر مما انفرد الله بعلمه فلا يشمل منع الدعاية الانتخابية إذا كانت بقصد إبراز دقيق وأمين لخصائص الأفراد (٣) .

---

(١) صحيح مسلم لشرح النووي ١٢-٢٠٧ .
فتح الباري ١٠-٢٤٢ .
ارشاد الساري ١٠-٢٢٢ .
(٢) صحيح مسلم لشرح النووي ١٢-٢٠٧ .
فيض القدير ، شرح الجامع الصغير للعلامة المناوي (المطبعة التجارية ١٩٣٨) جـ ٥ حديث رقم ٢٥٢٢ ورمز لصحته .
(٣) الأستاذ فتحي عثمان – الفكر الإسلامي والتطور – (دار القلم) ص ٢٣ .

ثانياً — بالنسبة للأحاديث النبوية :

فتؤول على أحد الأوجه التالية :

١ — أن المنع فى الأحاديث ، مقصود به ، النهى عن التهافت والتكالب على السلطة ، لأن ذلك قرينة عدم الكفاءة وعدم الإخلاص وآية فى أنه يطلبها للاستعلاء وللأغراض الخاصة حيث وضع نفسه — بحرصه الشديد — موضع الاتهام (١) .

والغالب أن الرجل الكفء لا يجرى وراء المنصب لأنه واثق من نفسه ومعتز بها ، وينبغى أن يسعى إليه المنصب أو الذين فى يدهم الاختيار (٢) .

فالمقصود إذن منع التهافت وإبعاد غير الأكفاء ، ويدل لذلك — أيضاً — أن الرسول صلى الله عليه وسلم لم ينه أبا ذر من طلب الولاية (٣) — شكلا — وكذلك العباس وابن عمر تمنيا الإمارة فى إحدى معارك خيبر ، وعلياً رضى الله عنه طلب الخلافة تلميحاً وتصريحاً فلم يحتج عليهم أحد بهذه الأحاديث(٤) .

وأيضاً فإن سيدنا يوسف عليه السلام قال : اجعلنى على خزائن الأرض . وسليمان عليه السلام قال : وهب لى ملكاً (٥) .

---

(١) راجع فيض القدير فى هذا المعنى حيث يقول : (وذلك لأن إرادته إياه والحرص عليه مع العلم بكثرة آفاته آية أنه يطلبه لنفسه ولأغراضه ، ومن كان هكذا ، أو شك أن تغلب عليه نفسه فيهلك) ج ٢ الحديث رقم ٢٥٢٢ .

راجع للإمام النووى فى صحيح مسلم ١٢-٢٠٨ قوله (ولأن فية تهمة الطالب والحريص والله أعلم) .

(٢) د. راشد البراوى : القرآن والنظم الاجتماعية المعاصرة — ص ٥٧ .

(٣) فى الحديث المشهور عن أبى ذر رضى الله عنه . قال (قلت يارسول الله ألا تستعملنى . قال : فضرب بيده على منكبى ، ثم قال يا أبا ذر إنك ضعيف ، وإنها أمانة ، وإنها يوم القيامة خزى وندامة إلا من أخذها بحقها وأدى الذى عليها) .

صحيح مسلم بشرح النووى ١٢-٢٠٧ .

(٤) الأستاذ فتحى عثمان : المرجع السابق — ص ٢٣ .

(٥) قال ابن التين ، هو محمول على الغالب واستشهد بالمثالين . . راجع فتح البارى ١٠-٢٤٢ وما بعدها .

وقال الأستاذ المودودى إن طلب سيدنا يوسف مستثنى لأنه فى بلد غير مسلم وأراد هدايتهم — كتابه (الحكومة الإسلامية — ص ٢٠٧) ، ونقول : فيقاس عليه كل من وجد فى نفسه كفاءة وأراد إصلاحاً .

ويوضح هذا المعنى – أيضاً – حديث أبى هريرة رضى الله عنه ، عن النبى صلى الله عليه وسلم ، قال : (إنكم ستحرصون على الإمارة وستكون ندامة يوم القيامة ، فنعم المرضعة وبئست الفاطمة) (١) .

ويؤيده ، ما أخرجه أبو داود عن أبى هريرة « من طلب قضاء المسلمين حتى يناله ، ثم غلب عدله جوره فله الجنة ، ومن غلب جوره عدله فله النـــار » (٢) .

٢ – الأحاديث محمولة على أنها من اجتهادات الرسول صلى الله عليه وسلم السياسية كإمام ورئيس دولة ، ولا تعتبر من التشريعات العامة الملزمة .

وفى هذا يقول الدكتور عبد الحميد متولى ، هذا المبدأ هو لا ريب مبدأ جميل – أى مبدأ طالب الولاية لا يولى – بل وعظيم . ولكن إذا كان هذا المبدأ مما يمكن تطبيقه فى عصر الرسول صلى الله عليه وسلم ، فهل من المقبول أو المعقول أن نقول أنه يستطاع تطبيقه فى العصر الحديث(٣) ؟ .

وإذا سلمنا جدلا بإمكان تطبيقه ، فهل يمكن الادعاء بأنه يكفل حسن سير أداة الحكم ؟ .

---

(١) فتح البارى ١٠-٢٤٢ وما بعده «كتاب الأحكام» .

قال النووى : «وهذا أصل عظيم فى اجتناب الولاية ، ولا سيما لمن كان فيه ضعف : وهو فى حق من دخل فيها بغير أهلية ولم يعدل ، فإنه يندم . . . وأما من كان أهلا وعدل فيها فأجره عظيم ، كما تظاهرت به الأخبار ، ولكن فى الدخول فيها خطر عظيم ، ولذلك امتنع الأكابر منها» .

قال ابن حجر العسقلانى : «نعم المرضعة» فى الدنيا و «بئست الفاطمة» بعد الموت .

قال المهلب : (الحرص على الولاية هو السبب فى اقتتال الناس عليها حتى سفكت الدماء . وعظم الفساد . ووجه الندم أنه قد يقتل أو يعزل أو يموت فيطالب بالتبعات التى ارتكبها فيندم .

قال ويستثنى من ذلك من تعين عليه ، كأن يموت الوالى ولا يوجد بعده من يقوم بالأمر غيره) قال ابن حجر : وقد يغتفر الحرص فى حق من تعين عليه لكونه يصير واجباً عليه .

(٢) فتح البارى ١٠-٢٤٢ وما بعدها من باب ما يكره من الحرص على الإمارة كتاب الأحكام .

(٣) د. عبد الحميد متولى : أزمة الفكر السياسى الإسلامى فى العصر الحديث (١٩٧٠) ص ٧١ وما بعدها .

إننا إذا عرفنا أن هذا المبدأ ، وهذا الحديث لا يعد تشريعاً عاماً ملزماً لنا فى هذا العصر ، فإن فى ذلك ما يكفينا مؤونة البحث عن جواب هـــذه الأسئلة .

الجواب عن هذا الوجه :

لا نسلم بأن هذه الأحاديث من قسم السنة المرحلية ، لأنها تتعلق بمعانى إنسانية عامة وثابتة .

فالمعنى الذى ترسيه هذه الأحاديث وهو (منع وكراهية التهافت والتكالب والتحايل والطمع والافتئات فى طلب السلطة) كل هذه الصفات المذمومة لا يليق بأى مسلم أن يتصف بها فى كل مكان وزمان .

٣ ـ الأحاديث محمولة على النهى عن طلب الإمارة ، وهى الحكم المباشر على الناس ، وهى التى تشبه فى هذه الآيات (السلطة التنفيذية) .

وأما (طلب النيابة) فجائز لأنها وكالة عن الشعب للمطالبة بحقوقه التمثيلية فى مراقبة الحكومة ، ولأن النيابة بمفهومها المعاصر لم تكن معروفة فى النظام الإسلامى (١) .

الجـــواب :

هذا التأويل وإن كان مقبولا إلا أنه يلحق به ما يلحق بغيره من عدم التكالب والتحايل فى طلب النيابة .

وإذا قيل بجواز أن تقوم الأحزاب والهيئات المختلفة بترشيح الأفراد ، فيرد على ذلك بأن حكم هذه الأحزاب والهيئات حكم الأفراد من عدم جواز التكالب والسعى المذموم للحصول على المغانم ، ولا شك أن هذه الأحزاب

---

(١) الشيخ فيصل مولوى ـ مجلة الشهاب ـ تصدرها الجماعة الإسلامية فى لبنان ـ العدد (٢٤) سنة (١٦٢٥ صفر ١٣٩٢ نيسان ١٩٧٢ ـ بعنوان « فاسألوا أهل الذكر » .

وراجع أيضاً :

الأستاذ عبد القادر عودة : الإسلام وأوضاعنا السياسية (١٩٦٧) ص ١٨٢ حيث يقصر الأحاديث على المنع من طلب الإمامة لأن أغلب طلابها إنما يطلبونها للسلطان والجاه والاستعلاء ويقول وأولى بالمنع من طلبها وهو ضعيف .

تستفيد من جراء حصول مرشحيها على الوظائف العامة أو النيابية ، لذلك كان حكمها حكم الأفراد فى تقييدها بالأصل العام الذى سبق ذكره . فضلاً عن وجوب مراعاة الهيئات والأحزاب للموضوعية والعدالة فى ترشيحها للأشخاص .

ومن رأينا أن السعى المنهى عنه فى طلب الولايات لا علاقة له بعملية الترشيح نفسها ، فهى أشبه بطلب موافقة الجهات المختصة لإدراج اسم الطالب للترشيح فى قائمة المرشحين عن دائرة معينة ، فهذه العملية أمر ضرورى يقتضيه النظام بهدف تحديد عدد من يجوز انتخاب ممثل الدائرة من بينهم حتى يتمكن الناخبون من الوقوف على آراء كل مرشح وصفاته .

ولكن المعنى المذموم الذى يستمد من هذه الأحاديث إنما ينطبق على العمليات الدعائية المصاحبة لعملية الترشيح ، فالمعروف أن المرشحين يسعون ويسلكون شتى السبل فى الدعوة لأنفسهم ويبالغون فى ذلك فينسبون إلى أنفسهم كل المزايا والصفات الحميدة ويلصقون بخصومهم كل الصفات المذمومـــة .

فيمكن فى هذا المجال أن نستفيد من المعانى التى ترمز إليها هذه ـــ الأحاديث ، فنمنع هذه المبالغات ، ونقيد عمليات الدعاية بشىء من التنظيم والوسائل المشروعة .

وعلى هذا فكما أن الشورى يمكن أن تأخذ بنظام الترشيح الانتخابى الحديث ، فكذلك فإن الديمقراطية المعاصرة يمكن أن تستفيد من المعانى الإسلامية السامية فى مجال عملية الدعاية الانتخابية .

رابعاً: الشورى وصور الديمقراطية

ذكرنا أن للديمقراطية صوراً ثلاث. وهى المباشرة والنيابية وشبه المباشرة ، والتى هى مزيج من المباشرة والنيابية .

ومع أنه لا تعارض بين هذه الصورة ومبدأ الشورى إلا أننا نرى أن الديمقراطية شبه المباشرة هى الأقرب إلى روح الشورى فى الإسلام .

موقف الديمقراطية المعاصرة من بعض مظاهر الشورى:

تتميز الشورى الإسلامية ببعض المظاهر المميزة والتى يمكن للديمقراطية المعاصرة أن تستفيد منها .

ونتلخص هذه المظاهر فى الآتى :

١ — الشروط الأخلاقية فى المرشحين وتقييد الدعاية الانتخابية :

فالمرشحون لتمثيل الأمة يجب أن يكونوا معروفين بالأخلاق الفاضلة والسلوك المستقيم بالإضافة إلى الخبرة بالشئون العامة والكفاية والأمانة ، ولا يكفى خلو صحيفة المرشح من الجرائم المخلة بالشرف وغيرها من الأمور السلبية (١) .

ولابد من إيجاد طريقة للاستفادة من التوجيهات الإسلامية فى هذا المجال .

وأما عن تقييد الدعاية الانتخابية فقد تكلمنا على ضرورة الاقتصار على أقل حد ممكن فى الدعاية والتمويل .

٢ — الحقوق والحريات العامة :

ذكرنا أن الحريات العامة فى الإسلام مقيدة بضوابط من الشريعة نفسها وليست مطلقة كما هى فى الديمقراطية المعاصرة . وأن هذه الضوابط تحقق التوازن بين المصالح الفردية والجماعية .

ومن ناحية أخرى فإن هذه الحريات تهدف إلى غايات سامية ، ومن ثم فهى إيجابية ، بينما الديمقراطية المعاصرة لا تزال تتخذ موقفاً سلبياً وإن كانت قد اتخذت بعض المواقف الإيجابية إلا أنها ليست كافية .

---

(١) أستاذنا الدكتور يوسف القرضاوى : الحلول المستوردة وكيف جنت على أمتنا : (بيروت ١٩٧١) ص ٧٨ .

فالمغالاة فى الحرية الفردية أدت إلى آثار سيئة فى جميع مجالات المجتمع الديمقراطى المعاصر السياسية والاقتصادية والاجتماعية والنفسية . وتتمثل هذه الآثار فى الإباحية والجرائم والكساد والبطالة وسوء توزيع الدخول وظهور الاحتكارات والتكتلات الاقتصادية الضخمة ومعاناة الفرد النفسية .

ولهذا فإن الديمقراطية المعاصرة تعرضت لنقد شديد فى مجال الحريات بالذات ، إذ أدى الطغيان الرأسمالى إلى التأثير فى الحريات السياسية والممارسة الديمقراطية السليمة .

ولهذا فإن تصحيح المسار الديمقراطى المعاصر لابد له من ضوابط معينة توضع للحريات العامة .

والديمقراطية المعاصرة تجد بغيتها فى موقف الإسلام المتوازن من الحريات العامة ، إذ أن هذا الموقف مصدر إثراء وتصحيح لأوجه النقص فى الحريات العامة .

٣ ـ الديمقراطية المعاصرة والقيم الدينية الخالدة :

ترتبط الديمقراطية المعاصرة بقيم معينة ولكنها غير ثابتة وخاضعة للتقلبات إذ لا ضابط لها إلا الميول والأمزجة .

وواضح أن هذه لا تصلح مقياساً للقيم إذ أن شرطه الأساسى أن يكون المقياس موضوعياً لا ذاتياً .

ولكى يكون المقياس موضوعياً فلا بد أن يكون من وضع غير البشر : بمعنى أن يكون من وضع قوة خارجية منفصلة .

ومثل هذا الشرط لا يتحقق إلا فى الأديان السماوية التى توالت لتأكيد قيم إنسانية ثابتة فى الأرض تحكم تصرفات البشر .

وتتجلى هذه الحقيقة بأوضح صورة فى الإسلام بحسبه خاتم الأديان :

(وعلى هذا فإن الديمقراطية المعاصرة ـ إذا أرادت أن تصحح مسارها ـ مطالبة بالعودة للإيمان بقوة مهيمنة على مصير الإنسان ، هى التى تحدد له قيمه ومسؤولياته الأخلاقية والاجتماعية ، وكذلك الإيمان بوجود قيم

أخلاقية عالمية وموضوعية ، شاملة لكل البشر وهى تعلو على كل اعتبارات الحرية الفردية التى لا تحدها حدود) (١) .

٤ — الديمقراطية المعاصرة والوازع الداخلى :

يهتم الإسلام بتكوين الضمير الحى عند الإنسان بهدف أن رقابة الضمير خير ضمان لنجاح التشريعات المختلفة فى ميدان التطبيق .

بينما لا نرى مثل هذا الاهتمام من قبل الديمقراطية المعاصرة ، إذ يكاد جل اهتمامها ينحصر فى وضع الضمانات الخارجية

وكما أن للشورى الإسلامية أن تستفيد من هذه الضمانات الخارجية ، فإن للديمقراطية المعاصرة أن تستفيد من رقابة الضمير .

وأخيراً فكما أن من شرط نجاح النظام الديمقراطى وجود الحريات ، فكذلك فإن الشرط الأساسى لنجاح الشورى وجود بيئة تتوفر فيها هذه الحريات وتشيع فيها المفاهيم الأخلاقية الإسلامية وتقوم على خطط تربوية مستمدة من الدين الإسلامى .

---

(١) هذه مقتطفات من شهادة إنسان غير مسلم .

راجع : مقتطفات من المحاضرة التى ألقاها الكاتب السوفيتى المنفى « الكسندر سولزينتسن» الحائز على جائزة نوبل للسلام ، ألقاها فى جامعة هارفرد بالولايات المتحدة الأمريكية فى منتصف شهر يونيو ١٩٧٨ ، بمناسبة منحه الدكتوراه الفخرية .

وقد ترجم هذه المحاضرة الدكتور محمد ابراهيم الشوش فى مقال بعنوان : « الحضارة المادية المعاصرة وتدهور القيم الإنسانية » راجع مجلة : الدوحة ، السنة الثالثة العدد ٣٢ ، أغسطس ١٩٧٨ وأيضاً مجلة العربى — الكويت أغسطس ١٩٧٨ العدد ٢٣٧ حيث ترجم الأستاذ أحمد بهاء الدين المحاضرة إلى مقال بعنوان :

« سولجستين » أيضاً بعد أن عاش فى روسيا وعاش فى أمريكا يبحث عن طريق ثالث . . »

بيان المراجع

(أ) مراجع فى تفسير القرآن الكريم وفى كتب القراءات .

(ب) مراجع فى شروح الحديث النبوى الشريف وفى تخريجه .

(ج) مراجع فى الفقه الإسلامى وأصوله وفى السياسة الشرعية .

(د) مراجع فى التاريخ الإسلامى واللغة العربية .

(ه) مراجع فى دراسات إسلامية عامة ومقارنة .

(و) مراجع فى نظم سياسية .

(ز) مجلات ودوريات وصحف .

(أ) مراجع فى تفسير القرآن الكريم

١ ــ أحكام القــرآن : للإمام أبى بكر أحمد بن على الرازى الجصاص ، المتوفى ٣٧٠هـ ، دار الكتاب العربى ، بيروت . الجزآن الثانى والثالث .

٢ ــ أحكام القــرآن : للإمام أبى بكر محمد بن عبد الله ، المعروف بابن العربى ، المتوفى ٥٤٣هـ . تحقيق الأستاذ على محمد البجاوى . طبعة عيسى البابى الحلبى بمصر . الجزآن ، الأول (الطبعة الأولى ١٣٧٧هـ ــ ١٩٥٧م (والرابع) الطبعة الأولى ١٣٧٨هـ ــ ١٩٥٨م) .

٣ ــ تفسير القرآن العظيم : للحافظ عماد الدين أبى الفداء اسماعيل بن كثير ، المتوفى ٧٧٤هـ ، طبعة دار المعرفة ودار إحياء التراث العربى ، بيروت ١٣٨٨هـ ــ ١٩٦٩م ، الأجزاء : ١ ، ٢ ، ٤ .

٤ ــ تفسير القرآن الحكيم : (تفسير المنار) للإمام محمد عبده والسيد محمد رشيد رضا . نشر مكتبة القاهرة : على يوسف سليمان بميدان الأزهر بمصر ، الطبعة الرابعة ١٣٧٩هـ ــ ١٩٦٠م . الأجزاء ٣،٤،٥،١٠ .

٥ ــ تفسير الجــلالين : للإمامين جلال الدين محمد بن أحمد المحلى ، وجلال الدين عبد الرحمن السيوطى ، مطبوعات مكتبة محمد هاشم الكتبى ، دمشق ١٩٥٨ .

٦ ــ التفســير الواضح : للأستاذ محمد محمود حجازى . القاهرة ١٩٧٢ .

٧ ــ التفسير الفريد للقرآن المجيد : للدكتور محمد عبد المنعم الجمال ، دار الكتاب الجديد ، مصر ، المجلد الأول .

٨ ــ جامع البيان عن تأويل آى القرآن : للإمام أبى جعفر محمد بن جرير الطبرى (٢٢٤ ــ ٣١٠) حققه وعلق حواشيه : الأستاذ محمود محمد شاكر . راجعه وخرج أحاديثه :

الشيخ أحمد محمد شاكر ، دار المعارف بمصر ، الجزء السابع .

٩ ــ الجامع لأحكام القرآن : للإمام أبى عبد الله محمد بن أحمد الأنصارى القرطبى المتوفى ٦٧١هـ . الطبعة الثالثة المصورة عن طبعة دار الكتب المصرية ، الناشر دار الكاتب العربى بالقاهرة ١٣٨٧هـ ــ ١٩٦٧م . أصدرتها وزارة الثقافة فى سلسلة المكتبة العربية . الجزآن الرابع والسادس عشر .

١٠ ــ الدر المنثور فى التفسير بالمأثور : للإمام جلال الدين عبد الرحمن بن أبى بكر السيوطى المتوفى ٩١١هـ ، دار الثقافة ، بيروت وبهامشه التفسير المنسوب لابن عباس . الجزآن الثانى والسادس :

١١ ــ روح المعانى فى تفسير القرآن العظيم والسبع المثانى : للعلامة أبى الفضل شهاب الدين السيد محمود الألوسى البغدادى ، المتوفى ١٢٧٠ ، إدارة الطباعة المنيرية ، دار إحياء التراث العربى ، بيروت ، الجزآن : ٤ ، ٢٥ :

١٢ ــ زاد المسير فى علم التفسير : للإمام أبى الفرج عبد الرحمن بن الجوزى (٥٠٨ ــ ٥٩٦هـ) المكتب الإسلامى . الطبعة الأولى المحققة ١٣٨٤هـ ــ ١٩٦٤م . الأجزاء : الأول والثالث والسابع .

١٣ ــ السراج المنير : للإمام محمد بن أحمد القاهرى الشافعى المتوفى ٩٧٧هـ ، دار المعرفة ، بيروت ، الطبعة الثانية ، المجلد الأول :

١٤ ــ عمدة التفسير عن الحافظ ابن كثير : اختصار وتحقيق الشيخ أحمد محمد شاكر ، دار المعارف بمصر ١٣٧٦هـ ــ ١٩٥٧م ، الجزء الثالث :

١٥ ــ فتح البيان فى مقاصد الرحمن : للإمام أبى الطيب صديق حسن القنوجى البخارى الطبعة الأولى بمصر ١٣٠١هـ ، الجزآن الأول والثانى :

١٦ ــ فتح القدير الجامع بين فنى الرواية والدراية بالتفسير : للإمام محمد بن على الشوكانى الصنعانى المتوفى ١٢٥٠هـ ، الطبعة

الأولى ، البابي الحلبي ، مصر ١٣٤٩هـ ، الجزء الأول .
١٧ — في ظــلال القــرآن : للأستاذ سيد قطب ، الطبعة السادسة ، بيروت ، الجزآن : ٢ ، ٧ .
١٨ — الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل وعيون الأقاويل في وجه التأويل : للإمام محمود بن عمر الزمخشري ، المتوفى ٥٢٨ ، دار الكتاب العربي ، الطبعة الأولى ، بيروت . الجزآن : الأول والعاشر .
١٩ — لطائف الإشــارات : للإمام عبد الكريم بن هوازان بن عبد الملك القشيري (٣٧٦ — ٤٦٥هـ) (تفسير صوفي كامل للقرآن) تقديم وتحقيق وتعليق الدكتور إبراهيم بسيوني ، القاهرة ، دار الكاتب العربي للطباعة والنشر ، المجلد الأول .
٢٠ — لباب التأويل في معاني التنزيل : (تفسير الخازن) للإمام علاء الدين علي بن محمد ابن إبراهيم البغدادي الصوفي المعروف بالخازن ، من علماء القرن الثامن الهجري ، الناشر محمد أمين دمج ، بيروت ، الجزء الأول :
٢١ — مفاتيح الغيب (التفسير الكبير) : للإمام فخر الدين الرازي المتوفى ٦٠٦هـ ، الطبعة الثانية ، دار الكتب العلمية ، طهران ، الجزء التاسع .
٢٢ — مختصر تفسير ابن كثير : اختصار وتحقيق محمد علي الصابوني ، دار القرآن الكريم ، الطبعة الأولى ١٣٩٣هـ بيروت ، المجلدان الأول والثالث .
٢٣ — مجمع البيان في تفسير القرآن : للشيخ أبي علي بن حسن الطبرسي ، من أكابر علماء الإمامية في القرن السادس ، الطبعة الأولى ، دار الكتاب اللبناني ، بيروت ١٩٥٥م ، الجزآن : ٤ ، ٢٤ .
٢٤ — معالم التنزيل في التفسير : للإمام أبي محمد الحسين بن مسعود ، الفراء البغوي الشافعي ، المتوفى ٥١٦هـ ، نقل فيه بالإسناد عن مفسري الصحابة والتابعين وغيرهم بهامش « تفسير الخازن » طبعة المكتب التجارية بمصر ، الجزء الأول .

كتب القراءات والمعاجم فى ألفاظ القرآن

٢٥ ــ إملاء ما من به الرحمن من وجوه الإعراب والقراءات فى جميع القرآن : للإمام مجد الدين العكبرى ، دار العلم للجميع (سوريا) المجلد الأول :

٢٦ ــ كتـــاب المصاحف : للحافظ أبى بكر عبد الله بن أبى داود سليمان السجستانى المتوفى ٣١٦هـ ، صححه ووقف على طبعه الدكتور آرثر جفرى ، الطبعة الأولى ١٣٥٥هـ ــ ١٩٣٦م : الخانجى بمصر والمثنى ببغـداد .

٢٧ ــ معجم ألفاظ القرآن الكريم : مجمع اللغة العربية ، الطبعة الثانية ، مصر ١٩٧٠ ، الجزء الثانى :

٢٨ ــ النشر فى القراءات العشر : لابن الجوزى

(ب) مراجع فى شروح الحديث النبوى وتخريجه

٢٩ ــ إرشاد السارى لشرح صحيح البخارى : للإمام أبى العباس شهاب الدين أحمد ابن محمد القسطلانى المتوفى ٩٢٣هـ ، الطبعة السابعة المصورة عن الطبعة الأخيرة بالمطبعة الأميرية ببولاق مصر ١٣٢٣هـ : دار الكتاب العربى ، بيروت . الأجزاء : ٤،٦،٨،١٠ .

٣٠ ــ تحفة الأحوذى بشرح جامع الترمذى : للحافظ أبى العلى محمد عبد الرحمن ابن عبد الرحمن المباركفورى (١٢٨٣ــ١٣٥٣هـ) مراجعة وتحقيق الأستاذ عبد الرحمن محمد عثمان نشر المكتبة السلفية بالمدينة المنورة . الطبعة الثانية ١٣٨٤هـ ــ ١٩٦٤م الجزآن ٥ ، ٦ .

٣١ ــ تهـــذيب التهـــذيب : للحافظ شهاب الدين أبى الفضل العسقلانى ، المعروف بابن حجر (٧٧٣ ــ ٨٥٢هـ) مصورة عن الطبعة الأولى بحيدر آباد الدكن ١٣٢٦هـ ، دار صادر ، بيروت ، الأجزاء : ٢،٤،٥،٦ .

٣٢ ــ الســنن الكـبرى : للحافظ أحمد بن الحسين بن على البيهقى المتوفى ٤٥٨هـ ، الطبعة الأولى ، مطبعة مجلس دائرة

المعارف العثمانية ، بحيدر آباد ١٣٥٤هـ ، الأجزاء ٤ ، ٧ ، ١٠ .

٣٣ـ سلسلة الأحاديث الضعيفة والموضوعة وأثرها السيء فى الأمة : للشيخ المحقق محمد ناصر الدين الألبانى : منشورات المكتب الإسلامى بدمشق ، المجلد الأول .

٣٤ — صحيح مسلم بشرح النووى : للإمام محيى الدين أبى زكريا يحيى بن شرف النووى (٦٣١ — ٦٧٦هـ) ، دار الفكر ، بيروت ، الطبعة الثانية ١٩٧٢م ، الجزآن : ٦ ، ١٢ .

٣٥ — عون المعبود شرح سنن أبى داود: للعلامة أبى الطيب محمد شمس الحق آبادى مع شرح الحافظ ابن قيم الجوزية . تحقيق عبد الرحمن محمد عثمان . الناشر المكتبة السلفية بالمدينة المنورة ، الجزء السابع .

٣٦ — الكافى الشافى فى تخريج أحاديث الكشاف : للحافظ ابن حجر العسقلانى ، مطبوع مع الكشاف . الناشر دار الكتاب العربى ، بيروت ، الجزء الرابع .

٣٧ — كشف الخفاء ومزيل الألباس عما اشتهر من الأحاديث على ألسنة الناس : للشيخ المحدث إسماعيل محمد العجلونى ، المتوفى ١١٦٢هـ . الطبعة الثانية ، دار إحياء التراث العربى ، بيروت ١٣٥١هـ .

٣٨ — المصـــــنف : للحافظ أبى بكر عبدالرزاق بن همام الصنعانى (١٢٦ — ٢١١هـ) تحقيق وتخريج الشيخ حبيب الرحمن الأعظمى ، من منشورات المجلس العلمى ، الطبعة الأولى ، ١٩٧٢ ، المكتب الإسلامى ، بيروت ، الجزء الخامس .

٣٩ — المستدرك للحاكم مع التلخيص للحافظ الذهبى : الناشر مكتبة المطبوعات الإسلامية . حلب ، الجزء الثالث .

٤٠ — مجمع الزوائد ومنبع الفوائد : للحافظ نور الدين على بن أبى بكر الهيثمى المتوفى ٨٠٧ هـ ، بتحرير الحافظين الجليلين : العراقى وابن حجر ، الطبعة الثانية ، دار الكتاب العربى ، بيروت ١٩٦٧م ، الجزء الخامس .

٤١ ــ مشــكاة المصــابيح : للشيخ ولى الدين محمد بن عبد الله الخطيب التبريزى (توفى بعد ٧٣٧) تحقيق الشيخ محمد ناصر الدين الألبانى ، منشورات المكتب الإسلامى بدمشق ١٣٨٠هـ ــ ١٩٦١م ، الجزء الثانى .

٤٢ ــ معجم الحديث (مخطوط) : للشيخ محمد ناصر الدين الألبانى .

٤٣ ــ نيل الأوطار شرح منتقى الأخبار من أحاديث سيد الأخيار : للإمام محمد بن على الشوكانى (١١٧٣ ــ ١٢٥٠هـ) ، الطبعة الثالثة مصطفى البابى الحلبى وأولاده بمصر ١٩٦١م : الجزء السابع :

٤٤ ــ فتح البارى لشرح البخارى : للحافظ شهاب الدين أبى الفضل العسقلانى المعروف بابن حجر (٧٧٣ ــ ٨٥٢ هـ) ، شركة مكتبة ومطبعة البابى الحلبى وأولاده بمصر ١٣٨٧هـ ــ ١٩٥٩م ، الأجزاء : ٦ ، ٨ ، ١٠ ، ١٦ ، ١٧ .

٤٥ ــ فيض القدير شرح الجامع الصغير : للعلامة المحدث عبد الرؤوف المناوى ، الطبعة الأولى ، المكتبة التجارية بمصر ١٣٥٦هـ ــ ١٩٣٨م ، الجزآن : ١ ، ٢ .

٤٦ ــ فضل الله الصمد فى توضيح الأدب المفرد : للعلامة المحدث فضل الله الجيلانى ، نشر وتوزيع المكتبة الإسلامية ، حمص ١٣٨٨هـ ــ ١٩٦٩م ، الجزء الأول .

(ح) مراجع فى الفقه الإسلامى وأصوله وفى السياسة الشرعية

٤٧ ــ الأحكام فى أصول الإحكام : للإمام أبى محمد بن أحمد بن سعيد بن حزم الظاهرى المتوفى ٤٥٦ . الناشر مكتبة الجمهورية العربية بالأزهر ١٩٧٠ :

٤٨ ــ الأحكام السلطانية والولايات الدينية : للقاضى أبى الحسن على بن محمد بن حبيب الماوردى المتوفى ٤٥٠هـ . للطبعة الثانية ، البابى الحلبى بمصر ١٩٦٦ .

٤٩ ــ أصــول الفقــــه : الشيخ محمد أبو النور زهير ، دار التأليف المالية بمصر .

٥٠ ــ أصول الفقـــه الإسلامى : الأستاذ زكريا البرى ، الطبعة الأولى ، مصر ١٩٧١م .
٥١ ــ الحسبة فى الإســـلام : شيخ الإسلام تقى الدين أحمد بن تيمية ، (٦٦١ ــ ٧٢٨هـ) المطبعة السلفية بمصر ١٣٥٠هـ
٥٢ ــ الخـــــراج : للقاضى أبى يوسف يعقوب بن إبراهيم ، الطبعة الرابعة ، ١٣٩٢هـ ، مصر .
٥٣ ــ السياسة الشرعية فى إصلاح الراعى والرعية : شيخ الإسلام تقى الدين أحمد ابن تيمية بتحقيق وتعليق : الأستاذين محمد إبراهيم البنا ومحمد أحمد عاشور ، دار الشعب ١٩٧١م .
٥٤ ــ السياسة الشرعيـــة : الشيخ عبد الوهاب خلاف ، دار الأنصار ، ١٩٧٧م مصر .
٥٥ ــ الطرق الحكمية فى السياسة الشرعية : للإمام أبى عبد الله محمد بن أبى بكر الدمشقى (ابن قيم الجوزية) المتوفى ٧٥١هـ . قدم له وعرف به : الشيخ محمد محيى الدين عبد الحميد ، وصححه الأستاذ أحمد عبد الكريم العسكرى . المؤسسة العربية للطباعة والنشر : القاهرة ١٩٦١م .
٥٦ ــ علم أصول الفقه وخلاصة تاريخ التشريع الإسلامى : للشيخ عبد الوهاب خلاف الطبعة السابعة ، القاهرة ١٩٥٦ .
٥٧ ــ المحـــلى : لأبى محمد بن أحمد بن سعيد بن حزم الظاهرى المتوفى ٤٥٦ . الناشر : مكتبة الجمهورية العربية بالأزهر ١٩٧٠ ، الجزء العاشر .
٥٨ ــ المغنـــى : للإمام موفق الدين بن قدامة المتوفى ٦٣٠هـ ، دار الكتاب العربى ، بيروت ١٣٩٢هـ-١٩٧٢م الجزآن : ١٠ ، ١١ .

(د) مراجع فى التاريخ الإسلامى وفى اللغة العربية والتراجم

٥٩ ــ البـــداية والنهـــاية : للحافظ أبى الفدا (إسماعيل بن كثير) المتوفى ٧٧٤هـ مكتبة النصر ، الرياض ، ومكتبة المعارف ، بيروت ، الطبعة الأولى ١٩٦٦م : الأجزاء : ٣ ، ٤ ، ٥ ، ٦ .

٦٠ ـ تاريخ الرسل والملوك : لأبي جعفر محمد بن جرير الطبري المتوفى ٣١٠هـ دار المعارف بمصر ١٩٦٢ ، الجزء الثالث .
٦١ ـ التاريخ الإسلامي العام : الدكتور علي إبراهيم حسن ، النهضة المصرية ١٩٧٢م .
٦٢ ـ الحضارة : للدكتور حسين مؤنس ، عالم المعرفة ، الكويت ١٩٧٨م .
٦٣ ـ السيرة النبوية : لأبي محمد عبد الملك بن هشام بن أيوب ، البابي الحلبي ١٩٣٦ ، الجزء الثاني .
٦٤ ـ العواصم من القواصم : للقاضي أبي بكر محمد بن عبد الله المعروف بابن العربي المتوفى ٥٤٣هـ . تحقيق الشيخ محب الدين الخطيب ، الطبعة الثالثة ، المطبعة السلفية بمصر ١٣٨٧هـ .
٦٥ ـ عمر بن الخطاب وأصول السياسة والإدارة الحديثة : للدكتور سليمان محمد الطماوي دار الفكر العربي ، الطبعة الأولى ١٩٦٩م .
٦٦ ـ عالم الإسلام : د. حسين مؤنس ، دار المعارف بمصر ١٩٧٣ .
٦٧ ـ لسان العرب : لأبي الفضل جمال الدين محمد بن مكرم بن منظور المصري الافريقي ، المتوفى ٧١١هـ ، الجزء الثاني : دار صادر بيروت ١٩٦٨م ـ ١٣٨٨هـ ، الجزء (١٢) ، الطبعة الأولى بمصر ١٣٠٠هـ .
٦٨ ـ محمد رسول الله ـ سيرته وأثره في الحضارة : للأستاذ جلال مظهر ، الخانجي بمصر ١٩٧٠ .
٦٩ ـ تاريخ التراث العربي : فؤاد سزكين ، بتحقيق د. محمود فهمي ، د. فهمي أبو الفضل ، الهيئة المصرية ١٩٧٧ .

(هـ) مراجع في دراسات إسلامية عامة ومقارنة

٧٠ ـ الإسلام نظام إنساني : للدكتور مصطفى الرافعي ، بيروت ١٩٥٨ .
٧١ ـ الإسلام عقيدة وشريعة : للشيخ محمود شلتوت ، دار الشروق مصر ، الطبعة الرابعة ١٩٦٨ .
٧٢ ـ الإسلام والنصرانية مع العلم والمدنية : للإمام محمد عبده ، مكتبة ومطبعة محمد علي صبيح ، مصر ١٩٥٤ .

٧٣ ــ الإسلام ومشكلات الفكر : للأستاذ فتحي رضوان ، سلسلة اقرأ (٣٧٧) دار المعارف بمصر .
٧٤ ــ الإسلام والوعي السياسي : للدكتور أحمد شلبي ، محاضرة في الموسم الثقافي ٧٧/٦٦ بجامعة أم درمان بالسودان ، دار المعارف بمصر ١٩٧٤ .
٧٥ ــ الإسلام وأوضاعنا السياسية : للأستاذ عبد القادر عودة ، الطبعة الثانية ، بيروت ١٩٦٧ .
٧٦ ــ الإسلام والاستبداد السياسي : للشيخ محمد الغزالي ، دار الكتب الحديثة بمصر ١٩٦١ .
٧٧ ــ الإســـلام والشـــورى : للأستاذ جلال محمد المنجي ، المجلس الأعلى للشئون الإسلامية بمصر ١٩٧٠ .
٧٨ ــ الإسلام والأحزاب السياسية : للأستاذ فاروق عبد السلام ، مكتب قليوب للطبع والنشر بمصر ١٩٧٨ .
٧٩ ــ الإسلام وحقوق الإنســـان : للدكتور القطب محمد القطب طبلية . دار الفكر العربي ، القاهرة ١٩٧٦ .
٨٠ ــ الإســـلام والخـــلافة : للدكتور علي حسني الخربوطلي ، دار بيروت ١٩٦٩م .
٨١ ــ الإســـلام والعصـــــــر : د. عبد العزيز كامل ، إقرأ ، دار المعارف ، أكتوبر ١٩٧٢م .
٨٢ ــ أزمة الفكر السياسي الإسلامي في العصر الحديث : للدكتور عبد الحميد متولي ، الطبعة الأولى ، المكتب المصري الحديث ، الاسكندرية ١٩٧٠ .
٨٣ ــ التنظيم الحديث للدول الإسلامية بين الشريعة والقانون : الدكتور محمد عبد الله العربي ــ محاضرة مطبوعة ، ألقيت في جامعة أم درمان بالسودان ، ١١ فبراير ١٩٦٩ ، دار المعارف بمصر ١٩٧٤ .
٨٤ ــ تاريخ المذاهب الإسلامية : (في السياسة والعقائد) الشيخ محمد أبو زهرة . دار الفكر العربي ، القاهرة .
٨٥ ــ التشريع بين الفكرين الإسلامي والدستوري : الأستاذ هاني أحمد الدرديري ، الهيئة المصرية العامة ، مصر ١٩٧٦ .
٨٦ ــ حتمية الحـــل الإسلامي : الدكتور أبو المعاطي أبو الفتوح ، مطبعة الجبلاوي ١٩٧٧ .

٨٧ ــ الحلول المستوردة وكيف جنت على أمتنا : الدكتور يوسف القرضاوى ، مؤسسة الرسالة ، بيروت ١٩٧١ .
٨٨ ــ الحكومة الإسلامية : الأستاذ أبو الأعلى المودودى ، المختار الإسلامى ، الطبعة الأولى ١٩٧٧ ، نقله إلى العربية : أحمد إدريس .
٨٩ ــ الحرية السياسية فى الإسلام : الدكتور أحمد شوقى الفنجرى ، دار القلم الكويت ١٩٧٣ .
٩٠ ــ الحرية السياسية . . أولاً : الدكتور أحمد شوقى الفنجرى ، دار القلم الكويت ١٩٧٣ .
٩١ ــ الحرية فى الإسلام : الدكتور على عبد الواحد وافى ، اقرأ (٣٠٤) ، دار المعارف بمصر .
٩٢ ــ الحريات العامة فى الفكر والنظام السياسى فى الإسلام (دارسة مقارنة) : د. عبد الحكيم حسن العيلى ، دار الفكر العربى مصر ١٩٧٤ .
٩٣ ــ الخليفة . . توليه وعزله : (دراسة مقارنة) للدكتور صلاح الدين دبوس مؤسسة الثقافة الجامعية ، الإسكندرية .
٩٤ ــ الدستور القرآنى والسنة النبوية فى شئون الحياة : الأستاذ محمد عزة دروزه . عيسى البابى الحلبى ، مصر ١٩٦٦ .
٩٥ ــ الديمقراطية فى الإسلام : الأستاذ عباس العقاد ، دار المعارف ، الطبعة الرابعة ، مصر ١٩٧١ .
٩٦ ــ الديمقراطية أبداً : الأستاذ خالد محمد خالد . دار الكتاب اللبنانى ، الطبعة الرابعة ١٩٧٤ .
٩٧ ــ رئاسة الدولة فى الفقه الإسلامى: الدكتور محمد رأفت عثمان . دار الكتاب الجامعى ، مصر ١٩٧٥ .
٩٨ ــ الرقابة على أعمال الإدارة فى الشريعة الإسلامية والنظم المعاصرة : (رسالة دكتوراه ١٩٧٥) د. سعيد عبد المنعم الحكيم .
٩٩ ــ السلطات الثلاث فى الدساتير العربية وفى الفكر السياسى الإسلامى (مقارنة) : الدكتور محمد سليمان الطماوى ، دار الفكر العربى ١٩٧٣ القاهرة .
١٠٠ ــ الشورى فى الإسلام : للأستاذ محمود بابللى المحامى ، بيروت ١٩٦٨ دار الإرشاد .

١٠٠ٓ – الشورى في الاسلام :د. حسن هويدي، المنار الاسلامية – الكويت ١٩٥٧.

١٠٠ً – الشورى بين النظرية والتطبيق: قحطان عبد الرحمن الدوري – مطبعة الامة، بغداد ١٩٧٤.

١٠١ – الشورى فى ظل نظام الحكم الإسلامى : للأستاذ عبد الرحمن عبد الخالق ، الدار السلفية ، الكويت ١٩٧٥ .

١٠٢ – على مائدة القرآن دين ودولة: للأستاذ أحمد محمد جمال ، الطبعة الثانية ، دار الكتاب اللبنانى ، بيروت ١٣٩٣هـ .

١٠٣ – فى النظام السياسى للدولة الإسلامية : د. محمد سليم العوا ، المكتب المصرى الحديث ، مصر ١٩٧٥ .

١٠٤ – الفقه السياسى عند المسلمين : للدكتور محمود فياض . سلسلة الثقافة الإسلامية ديسمبر ١٩٥٩ ، الخانجى بمصر .

١٠٥ – الفكر الإسلامى والتطور : الأستاذ فتحى عثمان ، دار القلم ، مصر .

١٠٦ – فقــــه الزكاة : دراسة مقارنة لأحكامها وفلسفتها فى ضوء الإسلام ، للدكتور يوسف القرضاوى ، مؤسسة الرسالة ، الطبعة الثالثة ، بيروت ١٩٧٣ .

١٠٧ – القرآن والنظم الاجتماعية المعاصرة : د. راشد البراوى ، النهضة العربية ، مصر ١٩٧٥ .

١٠٨ – المجتمع الإنسانى فى ظل الإسلام : الشيخ محمد أبو زهرة : دار الفكر . بيروت .

١٠٩ – المشروعية الإسلامية العليا : الدكتور على محمد جريشة ، مكتبة وهبة ، مصر ١٩٧٥ .

١١٠ – المشروعية فى النظام الإسلامى: للدكتور مصطفى كمال وصفى ، القاهرة ١٩٧٠ .

١١١ – المرأة فى القرآن والسنة : للأستاذ محمد عزة دروزة . المكتبة العصرية ، بيروت ١٩٦٧ .

١١٢ – المرأة بين الفقه والقانون : للدكتور مصطفى السباعى ، المكتبة العصرية بحلب ، الطبعة الثانية ١٩٦٢ .

١١٣ – الماركسية والإســـــلام : للدكتور مصطفى محمود ، دار المعارف بمصر ١٩٧٥م .

١١٤ – من أين نبــــدأ : الأستاذ عبد المتعال الصعيدى . الخانجى بمصر .

١١٥ – منهاج الإسلام فى الحكم : للأستاذ محمد أسد . ترجمة منصور محمد ماضى . دار العلم للملايين ، بيروت ١٩٦٤ .

١١٦ ــ مبادئ نظام الحكم فى الإسلام مع المقارنة بالمبادئ الدستورية الحديثة : للدكتور عبد الحميد متولى ، منشأة المعارف بالاسكندرية الطبعة الأولى ١٩٦٦ .
١١٧ ــ مبدأ الشورى فى الإسلام : للدكتور عبد الحميد متولى ، عالم الكتب ، الطبعة الثانية ، مصر ١٩٧٢ .
١١٨ ــ مبدأ الشورى فى الإسلام : (مع المقارنة بمبادئ الديمقراطيات الغربية والنظام الماركسى) للدكتور يعقوب محمد المليجى مؤسسة الثقافة الجامعية . الاسكندرية .
١١٩ ــ مبدأ المساواة فى الإسلام مع المقارنة بالديمقراطيات الحديثة : د. فؤاد عبد المنعم أحمد ، مؤسسة الثقافة الجامعية مصر ١٩٧٢ .
١٢٠ ــ نظرية الإسلام وهديه : الأستاذ أبو الأعلى المودودى ، دار الفكر ، بيروت ١٩٦٧ .
١٢١ ــ نظرية الإمامة عند الشيعة الإثنى عشرية : د. أحمد محمود صبحى . دار المعارف بمصر ١٩٦٩ .
١٢٢ ــ نظام الحكم فى الإسلام : للدكتور محمد فاروق النبهان ، الكويت ١٩٧٤ .
١٢٣ ــ نظام الحكم فى الإسلام : للدكتور محمد يوسف موسى . دار الكاتب العربى ، الطبعة الثانية ، مصر ١٩٦٣ .
١٢٤ ــ نظام الحكم فى الإسلام : للدكتور محمد عبد الله العربى ، دار الفكر ، بيروت ١٩٦٨ .
١٢٥ ــ نظام الحكم فى الإسلام : (محاضرات) للدكتور أحمد عبد المنعم البهى . الدراسات العليا ــ كلية الشريعة والقانون ، جامعة الأزهر .
١٢٦ ــ نظام الحكم فى الإسلام : (محاضرات) للشيخ أحمد الفاضلى ــ الدراسات العليا ــ قسم السياسة الشرعية ، كلية الشريعة والقانون بجامعة الأزهر .
١٢٧ ــ نظام الحكم الإسلامى مقارناً بالنظم المعاصرة : للدكتور محمود حلمى ، الطبعة الأولى ، دار الفكر العربى ، القاهرة ١٩٧٠ .
١٢٨ ــ نظام الحكم فى الشريعة والتاريخ : للأستاذ ظافر القاسمى ، دار النفائس ، بيروت ١٩٧٤ .
١٢٩ ــ النظم الإســلامية : مقوماتها الفكرية ومؤسساتها التنفيذية فى صدر

الإسلام والعصر الأموى : للدكتور إبراهيم أحمد العدوى ، مكتبة الأنجلو المصرية ١٩٧٢ .

١٣٠ ـ نظم الحكم والإدارة فى الشريعة الإسلامية والقوانين الوضعية : للمستشار على على منصور ، الطبعة الثانية ، دار الفتح ، بيروت ١٩٧١ .

١٣١ ـ النظام الدستورى فى الإسلام (مقارناً بالنظم العصرية) : الدكتور مصطفى كمال وصفى ، مكتبة وهبة ، مصر ١٩٧٤ .

١٣٢ ـ النظريات السياسية الإسلامية: للدكتور محمد ضياء الدين الريس ، الطبعة السادسة ، دار التراث ، مصر ١٩٧٦ :

١٣٣ ـ نظام القضاء فى الإسلام : (محاضرات) للدكتور إبراهيم عبد الحميد ، قسم السياسة الشرعية ـ الدراسات العليا ـ كلية الشريعة والقانون ، جامعة الأزهر .

١٣٤ ـ نظام القضاء فى الإسلام : (محاضرات للأستاذ عبد العال عطوة ، قسم السياسة الشرعية ـ الدراسات العليا ـ كلية الشريعة والقانون ، جامعة الأزهر ١٩٧٢ ـ ١٩٧٣ .

(و) مراجع فى نظم سياسية

١٣٥ ـ أزمة الانظمة الديمقراطية : الدكتور عبد الحميد متولى ، منشأة المعارف بالاسكندرية ١٩٦٤ .

١٣٦ ـ أصول الفكر السياسى والنظريات والمذاهب السياسية الكبرى : الدكتور ثروت بدوى ، دار النهضة العربية ، مصر ١٩٧٦ .

١٣٧ ـ الأنظمة الانتخابية فى العالم : حمدى حافظ ومحمد عبد الرزاق خليل ، سلسلة كتب سياسية ، الكتاب العاشر ، مصر ١٩٥٧ .

١٣٨ ـ تاريخ النظم القانونية والاجتماعية : الدكتور محمد بدر ، دار النهضة العربية ١٩٧٣ .

١٣٩ ـ تاريخ النظم والشرائع : الدكتور عبد السلام الترمانيني . مطبوعات جامعة الكويت ١٩٧٥ .

١٤٠ ــ تطور الفكر السياسى : جورج سباين ، ترجمة الأستاذ حسن جلال العروسى ، مراجعة وتقديم الدكتور عثمان خليل دار المعارف بمصر ١٩٧١ . الكتاب الأول .

١٤١ ــ التنظيمات السياسية الشعبية : الدكتور الشافعى أبو راس ، عالم الكتب مصر ١٩٧٤ .

١٤٢ ــ الحضارة الديمقــراطية : لسلى ليبسون . دار الآفاق الجديدة ، بيروت ؛

١٤٣ ــ الديمقراطية وفكرة الدولة : الأستاذ عبد الفتاح حسنين العدوى ، مؤسسة سجل العرب ١٩٦٤ (سلسلة الألف كتاب) مصر

١٤٤ ــ الديمقراطية بين الفكر الفردى والفكر الاشتراكى : الدكتور أنور أحمد رسلان ، دار النهضة العربية ، مصر ١٩٧١ .

١٤٥ ــ الديمقراطيــة الأثينيــة : أ. هـ. م. جونز . ترجمة الدكتور عبد المحسن الخشاب . الهيئة المصرية العامة ١٩٧٦ .

١٤٦ ــ العــلوم السياسية : رايموند كارفيلد كيتل . ترجمة الأستاذ فاضل زكى محمد . النهضة بغداد ١٩٦٣ الجزء الثانى .

١٤٧ ــ عــلم السياســة : الدكتور إبراهيم درويش ، دار النهضة العربية مصر ١٩٧٥ .

١٤٨ ــ القانون الدستورى والمؤسسات السياسية : أندريه هوريو ، ترجمة على مقلد ، شفيق حداد ، عبد المحسن سعد . بيروت ١٩٧٤ ، الجزء الأول .

١٤٩ ــ المبادئ الدستورية العامة : الدكتور عثمان خليل ، مطبعة مصر ١٩٥٦ .

١٥٠ ــ المبادئ الدستورية العامة : الدكتور محمود حلمى ، دار الفكر العربى ، مصر ١٩٦٤ .

١٥١ ــ المثل الديمقراطية والنظام الانتخابى فى مصر : الأستاذ عبد المنجى رجب ، دار الفكر الحديث ، مصر ١٩٥٢ .

١٥٢ ــ المدخل فى علم السياسة : الدكتور بطرس بطرس غالى ، والدكتور محمود خيرى عيسى ، الطبعة الخامسة ، الأنجلو المصرية ١٩٧٦ .

١٥٣ ــ نظام الانتخاب فى التشريع المصرى والمقارن : (رسالة دكتوراه) الدكتور محمود عيد ، مصر ١٩٤١ .

١٥٤ ــ النظام النيابى ومشكلة الديمقراطية : الدكتور عصمت سيف الدولة ، القاهرة ، للثقافة العربية ١٩٧٩ .

١٥٥ ــ النظرية السياسية فى العصر الذهبى : د. إبراهيم درويش ، النهضة المصرية ١٩٧٣ .

١٥٦ ــ النظم السياسية : الدكتور محمد كامل ليلة ، دار الفكر العربى ، ١٩٧١ .

١٥٧ ــ النظم السياسية : الدكتور ثروت بدوى ، دار النهضة العربية مصر ١٩٧٥ .

١٥٨ ــ نظرية الدولة والأسس العامة للتنظيم السياسى : الدكتور طعيمة الجرف . مكتبة القاهرة الحديثة ١٩٦٦ ، الكتاب الثانى :

(ز) مجلات ودوريات وصحف

أولا ــ المجلات والدوريات :

١ ــ مجلة (الأزهر) ، صفر ١٣٦٦هـ ، المجلد ١٨ (شهرية) . مقال « السياسة الدستورية الشرعية » للشيخ رزق الزلبانى .

٢ ــ (الأزهر) ، العدد ٢ ، المجلد ٤٦ ، صفر ١٣٩٤هـ ، مارس ١٩٧٤م ، « مقال » (إدارة الأعمال فى الإسلام) للدكتور عباس حلمى إسماعيل .

٣ ــ مجلة « البعث الإسلامى » تصدر فى ندوة العلماء ، لكهنئو الهند (شهرية) ، العدد ٩ ، المجلد ١٣ ، ربيع أول ١٣٨٩هـ ، يونيو ١٩٦٩م ، مقال (مكانة الجماهير فى الدولة الإسلامية)، جزء ١ للأستاذ أمين أحسن الإصلاحى .

٤ ــ « البعث الإسلامى » العدد ١٠ ، المجلد ١٣ ربيع آخر ١٣٨٩هـ ، يوليو ١٩٦٩م . مقال (مكانة الجماهير فى الدولة الإسلامية) (٢) الأستاذ أمين أحسن الإصلاحى .

٥ ــ « البعث الإسلامى » ، العدد ١ ، المجلد ١٤ ، جماد الآخرة ١٣٨٩هـ ، أغسطس ١٩٦٩م « مكانة الجماهير فى الدولة الإسلامية » (٣) للأستاذ الإصلاحى .

٦ ــ « البعث الإسلامى » ، العدد ٣ ، المجلد ١٩ ، رمضان ٩٤ ، أكتوبر ٧٤ . « فى رحاب القرآن » للشيخ عبد العزيز العلى المطوع .

٧ ــ مجلة (الجديد) ، العدد ١٠١ ، ١٩٧٦/٣/١٥ مصر . مقال « الشورى التى ينشدها الإسلام تكريم للعقول » للشيخ عبد الحكيم سرور .

٨ ــ مجلة (الجديد) ، العدد ١١٩ ، ١٩٧٦/١٢/١٥ . « أخلاقيات الممارسة الديمقراطية » ن. ر.

٩ ــ مجلة (الدوحة) تصدر فى قطر ، شهرية . العدد ٣٢ المجلد الثالث أغسطس ١٩٧٨ .

مقال « الحضارة المادية المعاصرة وتدهور القيم الإنسانية » ترجمة الدكتور محمد إبراهيم الشوش . ونشر نفس البحث فى العربى ، أغسطس ٧٨ ، ترجمة الأستاذ أحمد بهاء الدين بعنوان « سولسجتين أيضاً . . يبحث عن طريق ثالث » .

١٠ – مجلة (الشهاب) تصدرها الجماعة الإسلامية فى بيروت ، العدد ١٥ ، المجلد ٢ جماد الآخرة ١٣٨٨هـ ، أيلول ١٩٦٨م : مقال (الشورى : أهى أساس لتنظيم المجتمع الإسلامى ؟ أم حلية يمكن الاستغناء عنها ؟) مقال رقم (١) لأبى زيد .

١١ – مجلة (الشهاب) العدد ٢/١٧ ، رجب ١٣٨٨ ، تشرين الأول ١٩٦٨ . مقال (الشورى : أهى أساس لتنظيم المجتمع الإسلامى ، أم حلية يمكن الاستغناء عنها ؟) مقال رقم (٢) لأبى زيد .

١٢ – مجلة (الشهاب) ، العدد ٥/٢٤ ، صفر ١٣٩٢ ، نيسان ١٩٧٢م . « فاسألوا أهل الذكر » للشيخ فيصل مولوى .

١٣ – مجلة (العربى) شهرية تصدر فى الكويت . العدد ١٩٨ ربيع الآخرة ١٣٩٥هـ مايو ١٩٧٥م . مقال « المرأة المسلمة فى ميادين القتال » ، د. أحمد شوقى الفنجرى .

١٤ – مجلة (العربى) ، العدد ٢١٤ ، سبتمبر ١٩٧٦ . مقال « ابن بطوطة » للدكتور حسين مؤنس .

١٤ – مجلة (العربي) يوليو ١٩٨٠ . مقال: (اهل الحل والعقد.. من هم؟) للاستاذ الدكتور محمد فتحي عثمان. وراجع أيضاً عدد اغسطس ١٩٨٠ (أهل الاجتهاد حراس الشرعية في الدولة الاسلامية) وكتابه القيم (من اصول الفكر السياسي الاسلامي – مؤسسة الرسالة).

١٥ – مجلة (العربى) مايو ٧٧ – العدد ٢٢٢ . مقال « مواجهة مع عناصر الجمود فى الفكر الإسلامى المعاصر » للدكتور أحمد كمال أبو المجد .

١٦ – مجلة (لواء الإسلام) شهرية ، مصر . العدد ٧ ، السنة ٢٨ ، أبريل ١٩٧٤ . ندوة لواء الإسلام « الرحمة والشورى » .

١٧ – مجلة « لواء الإسلام » ، العدد ٣ ، السنة ٣٣ ، ذو القعدة ١٣٩٨ .

١٨ – مجلة (المسلم المعاصر) فصلية فكرية تعالج شؤون الحياة المعاصرة فى ضوء الشريعة الإسلامية . تصدر فى بيروت . العددان الأول والثانى . أبريل ١٩٧٥ . مقال « نظرات » لفضيلة الدكتور يوسف القرضاوى . مقال « إمكان الاجتهاد فى أصول الفقه » لفضيلة الدكتور مصطفى كمال وصفى .

١٩ – مجلة (منبر الإسلام) شهرية ، تصدر فى مصر ، العدد ٨ ، السنة ٣٢ ، شعبان ٩٤هـ ، أغسطس ٧٤م . مقال « الشورى دعامة الحكم الصالح » الأستاذ عبد المنصف محمود عبد الله .

٢٠ — مجلة (منبر الإسلام) ، العدد ٣٢/١١ . نوفمبر ١٩٧٤ . مقال « اعتبارات الزمان والمكان فى شريعة الإسلام » للأستاذ عبد العظيم منصور .
٢١ — مجلة (المجتمع) ، إسلامية اجتماعية تصدر فى الكويت . العدد ٣٨ ، شوال ١٣٩٠هـ ديسمبر ١٩٧٠م . مقال « الشورى أم الاستبداد » مقال رقم (١) ، الأستاذ عبد الله أبو عزة .
٢٢ — (المجتمع) ، العدد ٤١ ذو القعدة ١٣٩٠هـ ، ديسمبر ١٩٧٠م . مقال « الشورى أم الاستبداد » المقال رقم (٢) ، الأستاذ عبد الله أبو عزة .
٢٣ — مجلة (المجتمع) ، العدد ٤٣ ذو القعدة ١٣٩٠هـ ، يناير ١٩٧١م . مقال « الشورى أم الاستبداد » المقال رقم (٣) الأستاذ عبد الله أبو عزة .
٢٤ — مجلة (المجتمع) ، العدد ٤٦ ، ذو الحجة ١٣٩٠هـ ، فبراير ١٩٧١م . « حول مقالات الشورى » للدكتور عبد الكريم زيدان .
٢٥ — مجلة (المجتمع) ، العدد ٤٧ ، ذو الحجة ١٣٩٠هـ ، ١٩٧١م . مقال « الشورى : الخلاف بين رئيس الدولة وأهل الشورى » للدكتور عبد الكريم زيدان .

٢٦ — مجلة (الوعى الإسلامى) ، إسلامية شهرية تصدر فى الكويت ، العدد ٢٥ ، أبريل ١٩٦٧ . مقال « هل للأخذ برأى الأكثرية أساس فى الإسلام ؟ » الشيخ عبد الحميد السايح .
٢٧ — (الوعى الإسلامى) ، العدد ٦٩ ، رمضان ١٣٩٠هـ ، أكتوبر ١٩٧٠م . مقال « الشورى : تشريعاً وتطبيقاً » للأستاذ عبد الكريم الخطيب .
٢٨ — (الوعى الإسلامى) ، العدد ١٢٧ ، يوليو ١٩٧٥ . مقال « الإجماع فى التشريع الإسلامى » للدكتور محمد سلام مدكور .
٢٩ — مجلة (الكاتب) شهرية تصدر فى مصر ، العدد ١٣/١٤٨ ، يوليو ١٩٧٣ . مقال « القرآن والدولة » للدكتور أحمد خلف الله . وراجع له كتابه « القرآن والدولة » ، طبعة الأنجلو المصرية ١٩٧٣ .
٣٠ — مجلة (الهلال) ، العدد ٢٥٠ ، رمضان ١٣٩١هـ ، نوفمبر ١٩٧١م . موضوع « الإسلام دستوراً » للدكتور أحمد كمال أبو المجد ، تقديم الأستاذ أحمد فراج .

ثانياً — الصحف :

٣١ — الأهرام ١٩٧٤/١١/٢٢ ، مقال « الفردية المسؤولة » للدكتور زكى نجيب محمود .
٣٢ — الأهرام ١٩٧٥/١١/٥ ، مقال « فى المنابر » للأستاذ لويس عوض .

٣٣ — الأهرام ١٩٧٦/٤/١٤ ، مقال « التمثيل النسبي والديمقراطية » للدكتور إسماعيل صبرى عبد الله . ومقال « الواقع المصرى والانتخاب بالقائمة » للدكتور إسماعيل صبرى عبد الله .
٣٤ — الأهرام ١٩٧٦/٤/١٧ « الانتخاب الفردى والانتخاب بالقائمة وأيهما أصلح ؟ » للدكتور عبد الحميد كمال حشيش .
٣٥ — الأهرام ١٩٧٦/٤/٢٠ « لا : للانتخابات بالقائمة » للأستاذ حسن حافظ « نعم : للانتخابات بالقائمة » للدكتور إبراهيم على صالح .
٣٦ — الأهرام ١٩٧٦/٧/١٧ « السلام الاجتماعى والانتخاب بالقائمة » للدكتور محمد رضا محرم .
٣٧ — الأهرام ١٩٧٦/١٠/١ « الشورى فى الإسلام » للدكتور إبراهيم نجيب .
٣٨ — الأهرام ١٩٧٧/٦/٣ : « الشورى فى الإسلام : تطبيق لحرية الرأى وإلزام الحاكم والمحكوم » بتحقيق الأستاذ محمد إبراهيم .
٣٩ — الأهرام ١٩٧٨/٤/١ : « على أبواب تقنين الشريعة » للدكتور عبد المنعم النمر .
٤٠ — الأخبار ١٩٧٧/٢/٢٠ : « قانون الأحزاب » الأستاذ أحمد أبو الفتح .
٤١ — أخبار اليوم ١٩٧٧/١٠/١٥ : « أنت مجنون فى بلاد الحزب الواحد » تحقيق للدكتور رفعت كمال .
٤٢ — التعاون السياسى ١٩٧٦/٨/١٥ : « الشورى فى الإسلام » للأستاذ محمد محمود عبد الله .
٤٣ — الجمهورية ١٩٧٥/٩/١٢ : « ابن الخطاب يتجهز للقادسية بالمشاورة دون ادعاء أو مغامرة » للأستاذ حسين الطوخى .
٤٤ — الجمهورية ١٩٧٧/٢/٩ . عمود « قرآن وسنة » للدكتور محمد سعاد جلال . شرح قوله تعالى « وشاورهم فى الأمر » .
٤٥ — الجمهورية ١٩٧٧/١١/٩ : « ديمقراطية الإسلام » للدكتور شمس ميرغنى على .
٤٦ — الأخبار ١٩٨٠/١/٣ (فكرة) مصطفى أمين .

فهـــرس

الصفحة

الصفحة

البـــاب الأول

الشورى

الصفحة

الباب الثـــانى

الديموقراطيـــة

